



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



A teoria marxista hoje
Problemas e perspectivas

Atilio A. Boron
Javier Amadeo
Sabrina González
[organizadores]

A Coleção Campus Virtual é o resultado de uma iniciativa dirigida à formação à distância e à promoção e difusão dos programas e projetos acadêmicos regionais e internacionais que CLACSO impulsiona através de sua plataforma virtual.
Este livro apresenta uma versão reformulada das aulas do curso de formação à distancia sobre *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*, que se desenvolveu graças ao patrocínio da Agencia Sueca de Desenvolvimento Internacional (ASDI).

Outras palavras chave selecionadas peal Biblioteca Virtual de CLACSO: Teoria Marxista/ Karl Marx/ Teoria Política/ filosofia Política/ História Social/ Eurocentrismo/ Colonialismo/ Estado / Democracia/ Imperialismo

Coleção Campus Virtual

A teoria marxista hoje
Problemas e perspectivas

Atilio A. Boron
Javier Amadeo
Sabrina González
[organizadores]

Elmar Altvater
Javier Amadeo
Perry Anderson
John Bellamy Foster
Daniel Bensaïd
Atilio A. Boron
Alex Callinicos
Marilena Chaui
Terry Eagleton
Francisco Fernández Buey
Sabrina González
Pablo González Casanova
Eduardo Grüner
Frigga Haug
Franz Hinkelammert
François Houtart
Edgardo Lander
Micael Löwy
Ellen Meiksins Wood
María Rosa Palazón Mayoral
Adolfo Sánchez Vázquez

Índice

Agradecimentos

Este novo volume que se soma à Coleção do Campus Virtual de CLACSO é o resultado de um esforço institucional dirigido a construir um âmbito de formação interdisciplinar que, nutrido nas distintas variantes do pensamento crítico, facilite o sempre inacabado processo formativo dos pesquisadores sociais. Com esta iniciativa se pretende ainda potencializar a divulgação da melhor produção das ciências sociais deste continente –o mais desigual e injusto do planeta, como é sabido– entre a direção e militância de organizações sociais empenhadas na construção de um mundo melhor e o público geral interessado nestas matérias.

O curso “A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas”, realizado durante o ano de 2003, contou com o imensurável aporte de professores do porte de Tariq Ali, Elmar Altvater, Perry Anderson, Daniel Bensaïd, Alex Callinicos, Terry Eagleton, Francisco Fernández Buey, Pablo González Casanova, Eduardo Grüner, Frigga Haug, Edgardo Lander, Micael Löwy, Ellen Meiksins Wood, Manuel Monereo, Emir Sader, Adolfo Sánchez Vásquez e Hugo Zemelman. O ano 2004 nos surpreendeu com o inesperado desafio de ter que oferecer novamente este curso, cedendo à pressão de uma lista crescente de potenciais estudantes que, não havendo podido ser admitidos em sua primeira versão, insistiam em contar com esta experiência em sua formação. Nesta segunda oportunidade, somaram-se novos destacados intelectuais: Marilena Chaui, Francisco de Oliveira, John Bellamy Foster, Franz Hinkelammert, François Houtart, Maria Rosa Palazón Mayoral e Gabriel Vargas Lozano. Não encontramos palavras suficientemente expressivas para agradecer a todos e cada um deles o tempo e a entrega oferecida a esta iniciativa ao longo desses dois anos.

A publicação que o leitor tem ante seus olhos reúne as aulas, mas não só isso, que nossos convidados ministraram no curso. Dizíamos que não só isso porque uma boa aula ministrada no Campus Virtual não necessariamente se traduz em bom artigo. Portanto, nos vimos na necessidade de solicitar a nosso corpo de professores a renovação do compromisso assumido ao pedir-lhes um esforço adicional: transformar suas aulas em artigos, revisando suas contribuições originais, agregando a bibliografia pertinente, em muitos casos, introduzindo mudanças importantes no estilo discursivo. Complicações de agenda e sobrecarga de trabalho impediram, em alguns poucos casos, cumprir com estas novas exigências. De todos modos, a todos aqueles que compartilharam esta iniciativa queremos expressar-lhes nossa gratidão por sua inestimável colaboração, concretizada ou não nesta publicação.

Com este livro, de autoria coletiva, pretendemos transcender o espaço das aulas virtuais de CLACSO para alcançar um público muito mais amplo. Move-nos o desejo de revitalizar e enriquecer o debate entorno do marxismo como imprescindível aporte teórico ao pensamento crítico de nosso tempo e como não menos indispensável “guia para a ação”: como filosofia prática que nos permite não só entender o mundo, mas também transformá-lo.

Minha dívida pessoal como organizador dessa notável obra coletiva, na qual se reúnem as contribuições de algumas das mais fecundas mentes do marxismo contemporâneo, não se esgota no muito que devo aos que aceitaram com entusiasmo o desafio de reinstalar a discussão teórica marxista no campo das ciências sociais. Por isso quero manifestar um especial reconhecimento à formidável equipe de trabalho da Secretaria Executiva de CLACSO, que contribuiu decisivamente para possibilitar a realização deste curso, enfrentando com entusiasmo a árdua tarefa acadêmica e a

interminável gestão administrativa requerida. Em primeiro lugar, desejo agradecer a Gabriela Amenta, Coordenadora do Campus Virtual. Sem seu eficiente trabalho e sem sua total identificação com este projeto, esta atividade acadêmica não teria chegado a um bom porto. A ela, pois, me mais sincero agradecimento. Faço extensiva minha gratidão aos tutores do curso Javier Amadeo e Sabrina González, sobre os quais recaiu uma fenomenal carga de trabalho, tanto durante os dois anos do curso –nas complicadas tarefas de coordenação com, assistência a, os professores convidados, e na atenção, e acompanhamentos dos alunos– como no trabalho, aparentemente digno de Sísifo, de organizar os trabalhos reunidos nesse livro e, ademais, escrever suas próprias contribuições. Seu entusiasmo e a generosidade de sua entrega, unidos a sua inquebrantável vontade de não cessar em seu empenho por ver esta obra publicada, resultaram por momentos comovedores, e me convenceram de que devíamos seguir adiante quando minhas forças desfaleciam e minha paciência havia aparentemente chegado a um limite intransponível. Por isso poucas palavras poderiam expressar cabalmente a magnitude de minha dívida para como eles.

Uma especial menção também merece María Ines Gómez cuja paciência e valioso trabalho em todo o processo de inscrição dos alunos e na gestão cotidiana das atividades e nas aulas virtuais foi de vital importância ao longo dos dois anos. Não é demais agregar que todo este trabalho ela o realizou sem que, a pesar das circunstâncias muitas vezes desaforáveis, nada conseguisse modificar seu agudo senso de humor, um bálsamo os envolvidos neste projeto. Tampouco queiro deixar de agradecer a colaboração Alejandro Gambina, Eloísa dos Santos e Carlos Ludueña, que tornaram possível a pronta e eficaz digitalização do curso. É um ato elementar de justiça manifestar ainda meu agradecimento ao trabalho realizado por Jorge Fraga, Coordenador da Área de Difusão de CLACSO, e sua equipe. Agradeço a Miguel Santángelo, Lorena Taibo e Marcelo Giardino, aos quais coube a responsabilidade de desenhar e diagramar os cartazes e em última etapa compor este livro. Agradeço também a verdadeira militância no projeto editorial de CLACSO de Marcelo Rodriguez, Daniel Aranda e Sebastián Amenta, os quais têm a responsabilidade da divulgação, fundamental para que nossos livros sejam hoje conhecidos e acessíveis por toda América Latina e Caribe. Florencia Engel, Ivana Brighenti e Mariana Engel, por sua vez, tiveram a responsabilidade de realizar com dedicação o minucioso trabalho de edição, e revisão dos materiais que o leitor tem em suas mãos, e o fizeram com a seriedade e eficiência que as caracteriza. A elas muito obrigado.

Finalmente, esta iniciativa no teria sido possível sim o apoio sustentável que a Agencia Sueca para o Desenvolvimento Internacional (ASDI) oferece ao Campus Virtual de CLACSO desde 1998. Pela confiança depositada nas iniciativas desta instituição, assim como pelos seus aportes à tarefa levada adiante por esta Secretaria Executiva, quero expressar nestas líneas minha gratidão mais sincera.

Atilio A. Boron
Secretario Executivo
Buenos Aires, 1 de julho de 2006

Sabrina González*

Crônicas marxianas de uma morte anunciada**

* Licenciada em Ciência Política, Universidade de Buenos Aires (UBA). Coordenadora tutorial do curso a distância *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Assistente acadêmica do Programa de Estudos de Pós-graduação do CLACSO. Docente de Teoria Política e Social, Ciência Política, UBA.
** Tradução de Simone Rezende da Silva.

Rumors of my demise have been greatly exaggerated
Mark Twain

Uma prece: o adeus ao marxismo

Talvez a persistência em uma convicção deva ser considerada um traço de caráter. Se for este o caso, a nobreza nos obriga a reconhecer tal qualidade nos difamadores de Marx –e, por extensão, do marxismo. Conseqüentes, os opositores do pensador de Tréveris anunciaram com veemência e confirmaram até ao cansaço sua morte e, junto com ele, o desaparecimento de todo o seu legado doutrinário. Não devemos retirar-lhes qualquer mérito nisto que a toda prova apresenta-se como uma empreitada titânica: dar a última e emocionada despedida a um autor que continua dando assistencia ao trabalho de estudantes e pesquisadores, que pinta consignas por um mundo mais justo nas bandeiras e nos cartazes de militantes e ativistas, que aparece como interlocutor nas polemicas discursivas assim como nas misérias cotidianas dos homens e mulheres concretos, não pode ter resultado uma tarefa simples. Até aqui, nosso reconhecimento para com eles, os adversários.

No entanto, também existe outra possibilidade. Talvez aqueles que adotem a opção anterior só estejam incorrendo no erro de fazer do vício uma virtude. Expressemos melhor do seguinte modo: a perseverança seria apenas um eufemismo para ocultar uma profunda obstinação; a tarefa ciclópea daria conta de uma energia

desmedida esbanjada em um trabalho absolutamente inútil; e, finalmente, a durabilidade no tempo encobriria disputas não saldadas e uma inflamada e cega resistência própria de quem prefere morrer na obstinação a aceitar algum reflexo de razão e veracidade nos argumentos do opositor. Marx poderia assinar as palavras atribuídas a Mark Twain e sustentar que os rumores sobre sua morte foram exagerados. Desta forma, tal exagero não foi ingênuo nem ocioso. Justamente o contrário, quem se perguntar como conseguiram os escritores do obituário do marxismo persistir em seus diagnósticos sem chegarem a duvidar de seus próprios discernimentos diante de cada novo gesto de eloqüência do presumido defunto, encontrará a resposta na crise do próprio capitalismo.

Certo é que não faz muito tempo, depois da queda do muro do Berlim e a conseqüente reunificação das duas Alemanhas, da implosão da União Soviética (URSS), do final do Pacto de Varsóvia e do conflito bélico que balcanizaria a antiga Iugoslávia, tudo parecia indicar que o pensamento nascido da lúcida mente de Marx tinha ficado finalmente desacreditado. A contra-ofensiva do neoconservadorismo norte-americano e da ortodoxia neoliberal foi, certamente, brutal. Nas retinas da humanidade, multiplicaram-se os brindes, os abraços e os golpes contra o monstruoso muro emblemático do stalinismo. Era de se esperar que, conforme decrescesse a euforia inicial, Marx e seu legado passassem a formar parte do baú das lembranças. Inusitadamente, ocorreu precisamente o oposto. Marx e seu legado estavam definitivamente mortos e enterrados e, entretanto, ambos continuavam sendo o principal e preferido alvo de ataque. Por que resultava necessário seguir lapidando a pedra de sua lápide? Porque o desassossego, longe de diminuir, incrementava-se. O sistema social que tinha resultado vitorioso ficava exposto, diante da ausência de quem fora seu principal oponente, em toda sua obscena impudicícia e miséria.

Igual aos ringues de pugilismo, aqui também se necessitava ao menos de dois opositores que medissem suas forças: de um lado, a crise do marxismo; no setor oposto, a crise da economia de mercado[1]. Entre eles, a distância entre teoria e prática era utilizada em sentidos diametralmente opostos. Enquanto o arsenal teórico do marxismo supostamente se esgotou no real (o que abre a pergunta a respeito de se o socialismo

[1] Para uma crítica sobre a concepção hipostasiada do mercado recomendamos a obra clássica de Karl Polanyi, *A grande transformação. Crítica do liberalismo econômico* (1992). Neste livro, o reconhecido antropólogo identifica as quatro instituições sobre as quais repousava o capitalismo do século XIX: o balanço de poder; o padrão ouro; o mercado auto-regulado, e o estado liberal. Polanyi assegura que uma estrutura capaz de organizar toda a vida econômica sem ajuda ou interferência externa como a que supõe o conceito de mercado auto-regulado jamais se concretizou na realidade.

real era realmente socialismo!), e neste sentido o colapso dos socialismos existentes foi identificado vis-à-vis com a obsolescência do materialismo histórico, o capitalismo justifica suas insuficiências concretas apostando no horizonte de perfectibilidade ao qual apelam seus postulados teóricos ainda não realizados. Seguindo este critério, o desmoronamento do muro do Berlim trouxe consigo o começo do fim do marxismo. Entretanto, o desabamento das Torres Gêmeas nova-iorquinas (11-S) não sacudiu uma gota das teorias do *establishment*: só mostrou o abismo que pode significar que uma parte do planeta ainda não emule os princípios e interesses do baluarte da livre empresa e da democracia liberal ocidental.

O capitalismo não pode se dar ao luxo de tomar por saldada a disputa com o marxismo. Sempre é preferível ocupar-se da iminente derrota do oponente que dar conta da própria podridão interna. Não se trata de proclamar o iminente colapso do capitalismo, mas sim de compreender que os tempos por vir são desgraçados. Independentemente das pessoas aceitarem ou rechaçarem as idéias de Marx –e, se assim se quiser, das leituras que ele inspirou– um conhecimento rigoroso de suas teorias é condição necessária, embora não suficiente, para quem deseja compreender os acontecimentos fundamentais do século XIX até nossos dias. As crônicas marxianas organizadas nesta publicação oferecerão ao leitor muitas razões para encarar com renovado brio a consecução de um dos projetos marxistas por antonomásia: a crítica do capitalismo (Meiksins Wood, 2000: 5).

A partir da primeira proposta, este espírito crítico nutrir-se-á de diversas perspectivas e olhares. Em sua aula inaugural intitulada “Pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo”, Atilio A. Boron, professor titular do curso *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas* nos propõe refletir sobre as razões da volta ao pensamento de Karl Marx. Uma volta que efetivamente supõe um afastamento, senão de todos, ao menos de alguns intelectuais reconhecidos, em relação às teses e linhas argumentativas clássicas desta tradição de pensamento crítico. Por que o abandono do marxismo? A qual marxismo se retorna depois de anos de ausência? As respostas provisórias oferecidas pelo autor vão abrindo distintas portas de um debate que promete ser controvertido e gélido, nunca tedioso e muito menos monótono. Sua convicção é assertiva e imperturbável: faz sentido, hoje mais que nunca, remeter-se a um pensamento como o marxista em busca de respostas para o século XXI. Seguidamente,

em “Mapeando o marxismo”, Javier Amadeo, pesquisador da Universidade de São Paulo e um dos coordenadores tutoriais deste curso, oferece uma análise crítica da trajetória do marxismo, cujos marcos e personalidades transcenderam as fronteiras européias originárias com a mesma rapidez e vivacidade com a qual se aviva a chama quando recebe uma boa baforada de oxigênio. Em suas páginas, confluem nomes de homens e mulheres que foram *feitos por* e que *contribuíram para fazer a história*. Todos eles partícipes de um marxismo que soube de tempos de vitórias e derrotas, um pensamento vivo e tenazmente refratário a ser classificado monoliticamente, uma corrente à qual não serão alheias tampouco as mortais aversões.

Sobre a teoria e sua relação com a práxis

Subtrair-se à idealização do saber científico como conhecimento técnico, perito e exclusivo de um grupo de sábios foi desde as origens do pensamento filosófico uma empreitada extremamente complexa[2]. Nesse sentido, costuma-se invocar palavra *ciência* toda vez que se deseja ser persuasivo na defesa de uma argumentação e, especialmente, não dar lugar a objeções. Dizer de um conhecimento que é científico é dar por assentado seu caráter objetivo e verdadeiro principalmente porque respeita duas dimensões importantes em seu processo produtivo: a distância entre o sujeito e o objeto de estudo –central particularmente para os debates em volta da neutralidade valorativa[3]–, e a produção de conhecimento empírico objetivo falseável e a-histórico. Não é este o lugar para discutir o papel decisivo que desempenha a ciência no ciclo produtivo (e reprodutivo) do acionar humano individual e/ou coletivo, e sua legitimação

---

[2] Por só tomar um exemplo, Platão criticará a democracia ateniense por ser um regime composto por homens que praticavam diversos ofícios sem que este fato fosse óbice para sua participação política no marco da comunidade cívica que os continha (Platão, 2000a). Sua república ideal consagrará a figura do rei-filósofo como aquela que detém a sabedoria perita requerida pela arte do bom governo (Platão 2000b).

[3] Com relação à adscrição a princípios e valores, resultou um lugar comum, por certo pouco feliz, acusar de amoral Karl Marx e, seguidamente, qualificar como fiel adepto da neutralidade valorativa Max Weber. Àqueles que desejem valorar em sua justa medida a ambos os pensadores clássicos, convidamos a ler com atenção o lúcido artigo do Adolfo Sánchez Vázquez sobre ética e marxismo que se inclui neste volume, assim como também “A dimensão política da formulação weberiana sobre a ação: contingência e racionalidade na modernidade” de Bettina Levy. Neste artigo, Levy (2005) revisa a interpretação que apresenta Max Weber como um expoente paradigmático do academicismo despolitizado e não valorativo. Em contraposição a esta leitura, a autora propõe acudir, em primeiro lugar, os principais argumentos weberianos sobre o trabalho das ciências sociais e os alcances práticos das mesmas, para logo recuperar a indeterminação da realidade social e do caráter contingente da conduta significativa que o próprio Weber trabalha em seus escritos. A análise de Levy é aguda e precisa na hora de reformular aspectos essenciais da concepção weberiana da política relacionados com as ações dos atores sociais dirigidos a intervir no mundo e transformá-lo em procura de ordens mais justas.

nas sociedades contemporâneas (Klimovsky, 1995). Em troca, é este o espaço para reunir uma série de argumentos epistêmico-metodológicos marxistas que procuram questionar especificamente o cientificismo positivista. A interpretação que medeia toda aproximação à realidade, a naturalização das construções feitas pela razão humana e, finalmente, a fragmentação e colonização do saber científico receberão sua devida atenção nos artigos que se apresentam na primeira parte desta obra.

Em correlato com o anterior, Eduardo Grüner, professor da Universidade de Buenos Aires, propõe-nos, em "Leituras culpadas. Marx(ismos) e a práxis do conhecimento", trabalhar a problemática da interpretação no marco de uma teoria do conhecimento. "Não há leitura inocente" –afirma Grüner– já que "toda forma de conhecimento do real está inevitavelmente *situada*". A separação epistemológica entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido se mostra como construção sócio-historicamente situada e, neste sentido, produto de uma concepção do conhecimento cuja divisão do trabalho intelectual está fundada na dominação sobre a natureza e nas classes subalternas. Os achados da psicanálise, da lingüística e da hermenêutica do século XX pareciam pincelar um panorama desolador irreversivelmente arrasado pelo triunfo do relativismo, do particularismo e do subjetivismo radicalizado. Se o posicionamento de classe, a perspectiva político-ideológica, os interesses materiais e os condicionamentos culturais do sujeito que estuda condicionam todo conhecimento, isto significa que não pode haver conhecimento científico objetivo com pretensão universalista? Grüner resgata a celebre *Tese XI sobre Feuerbach* das garras do antiintelectualismo e do voluntarismo estreito para inscrever ao intelectual crítico em seu trabalho demolidor. Reconhecer que toda leitura sobre esta realidade situada não é o mesmo que afirmar que toda leitura é igualmente válida e possível.

No artigo seguinte intitulado "A história no pensamento de Marx", Marilena Chaui, Professora da Universidade de São Paulo, parte do conceito de modo de produção para desenvolver a distinção entre formas pré-capitalistas e capitalistas segundo as relações diferenciais entre natureza e história que subjazem em cada caso. A forma capitalista é a única em que não fica resíduo algum do natural, explica Chaui, e em conseqüência a ideologia própria deste modo de produção detém uma potência singular e inédita enquanto sua função é nada menos que naturalizar aquilo que é histórico. E por que é necessário garantir que os sujeitos representem algo histórico

como natural? A resposta é simples. Porque um modo de produção no qual tudo é histórico entrega à razão humana e aos acontecimentos e fatores circunstanciais um poder sem precedentes, chegando ao limite de depositar em suas mãos a possibilidade de trocar a particular forma de historicidade vigente. Razão esta última mais que contundente para assegurar à humanidade em seu conjunto que o capitalismo é a meta de chegada e não o ponto de partida. Ironias da história, o fim da história[4] é insustentável sem uma volta à pré-história do capital, naturalizando o caminho elaborado pela razão até este preciso lance da história no qual o capitalismo é não somente correto e necessário, mas também racional e imutável.

O próximo artigo já desde seu título convoca à polêmica. “Teoria política marxista ou teoria marxista da política” é a alternativa da qual parte Atilio A. Boron para examinar a aparente negação e o pouco sofisticado desenvolvimento que as análises políticas parecem ter incitado em Marx. O Marx economista ou o sociólogo, inclusive o historiador, não costumam ser objetados. Entretanto –e isto provavelmente baseado na “lenda dos dois Marx” popularizada a partir da tese althusseriana–, quando do Marx filosófico-político se trata, as vozes não costumam ser alentadoras. Boron recupera as pioneiras pesquisas filosófico-políticas de Marx para orientar o eixo da disputa para a reificação e fragmentação do saber. Se existir uma empreitada quimérica neste roteiro, é aquela que se propõe encontrar uma teoria política marxista. Boron explica esta ausência a partir da coerência derivada da mesma aplicação das premissas epistemológicas fundantes do materialismo histórico. No marxismo encontraremos uma “teoria marxista” que reflete sobre a totalidade dos aspectos que constituem a vida social, superando a compartimentalização –“política”, “economia”, “sociologia”– característica da cosmovisão burguesa.

Deve a ciência esquecer seus pais fundadores ou, ao contrário, deve lhes render culto eterno e acrítico? No “Marx e os marxismos. Uma reflexão para o século XXI”, Francisco Fernández Buey, professor da Universidade Pompeu Fabra de Barcelona, responde negativamente a ambas as opções. Fernández Buey considera que Marx é um autor cuja obra envelheceu com altura e dignidade, qualidade que o faz um clássico com todas a letras e não poucas honras. Neste sentido, defender a centralidade deste clássico

---

[4] Frente à simplificação nada pueril da Fukuyama, convidamos o leitor a internar-se nos trabalhos de Eduardo Grüner (2002) e de Terry Eagleton (1998), dois estudos críticos inescapáveis sobre os estudos culturais, as análise pós-coloniais e as versões pós-modernas da teoria social e política de nossos tempos.

implica considerar a relação inextricável entre os interesses teóricos de nossos coetâneos e as investigações tendentes a recuperar o significado dos textos históricos (Alexander, 1990: 66). A proposta do Fernández Buey requer em primeiríssimo lugar uma leitura do Marx despojada dos *ismos*. Podemos antecipar brevemente a intenção que impulsiona esta proposta. Trata-se de ir reconstruindo o Marx que foi capaz de duvidar de tudo, que não concebeu de modo algum um comunismo nivelador de talentos e pobre em necessidades, que desprezou todo dogmatismo ao ponto de afirmar-se como "não marxista", que nunca abandonou como princípio a valorização das lutas entre as classes sociais. Indubitavelmente, conclui Fernández Buey, para aqueles que continuam padecendo –os escravos, os proletários, humilhados– "Marx continua tão vigente como Shakespeare para os amantes da literatura".

Como fechamento desta primeira parte do livro, o texto de Edgardo Lander, professor da Universidade Central da Venezuela, permite-nos navegar nas tensões e desafios de uma trilogia com imbricações nada singelas. Em "Marxismo, eurocentrismo e colonialismo", Lander orienta sua crítica contra o metarrelato colonial/eurocêntrico comum às diferentes vertentes do pensamento dogmático, que foi historicamente hegemônico sobre e a partir da América Latina. A tensão entre fontes teóricas próprias ou etnocêntricas, o lugar da burguesia nacional nas luta antiimperialistas, a invisibilização do "Outro" cultural, as pautas de modernização e desenvolvimento, a construção do sujeito político e social de mudança, o economicismo e o essencialismo são alguns dos temas mais controvertidos das análises em relação às realidades latino-americanas aos quais alude Lander neste artigo. Efetivamente, o coquetel é explosivo e, em conjunção com os artigos precedentes, constitui uma prova inapelável de por que é necessário conceber a ciência como uma iniciativa "coletiva, interpretativa e contextualizada" (Schuster, 1999).

Atualidade e renovação dos temas clássicos

A grande última narrativa da história é aquela que afirma que o capitalismo chegou para ficar. Neste sentido, o valor do materialismo histórico radica em sua contribuição de chaves críticas tanto em relação à lógica sistêmica como da historicidade que é própria a este modo de produção (Meiksins Wood, 2000: 7). É inegável que certo marxismo acrítico sustentou uma concepção da estrutura econômica tecnicista, cujo mais

vergonhoso esquema resultou na polêmica metáfora da estrutura e da superestrutura. Foram correntes dentro do mesmo marxismo que apostaram em uma concepção mecanicista e unilinear da história segundo a qual as sociedades passavam por uma série de etapas civilizadoras pré-estabelecidas. Finalmente foram os acólitos deste marxismo que identificaram nos princípios e leis capitalistas o filtro aplicável universalmente a toda formação social, prescindindo de toda especificidade conjuntural. Deste tipo de interpretações é possível aprender muito; seus argumentos são um bom catálogo daquilo que não deveríamos repetir: as leis universais trans-históricas, o determinismo tecnológico e o voluntarismo divorciado de toda condição material de existência. Como não poderia deixar de ser, os artigos que conformam esta segunda parte aludem a estes equívocos e procuram propostas superadoras dos mesmos.

O artigo que abre a segunda parte deste livro corresponde a Daniel Bensaïd, professor da Universidade de Paris VIII Saint Denis. Em "Um olhar sobre a história e sobre a luta de classes", Bensaïd discute com o marxismo analítico na figura de um de seus mais esclarecidos expoentes, Jon Elster. Igual a outros autores, Elster encontra em Marx uma atitude teleológica e uma teoria da *história universal* unilinear e ascendente que Bensaïd nos convida a superar. É certo que em tempos de restauração o mercado irradia toda sua sedução, enquanto as lutas de classes se tornam opacas no suceder histórico. Entretanto, a história não pode ser pensada como um jogo de soma zero, e comete um grave equívoco quem pensa que a um velho modelo o sucederá como destino inexorável outro que o supere positivamente. Daí a justeza da fórmula "socialismo ou barbárie". A dialética dos possíveis, segundo Bensaïd a entende, é também acumulativa, o que a move a propugnar uma dupla renuncia à ilusão, ou seja: aquela que sonha em retrospectiva e entende que nada tivesse podido ser mais do que é; e também a que imagina a mudança como produto gradual, e aposta incessantemente na reforma permanente. Ambas conectam-se com os dois espectros que, assegura Elster, atormentam a revolução comunista. Trata-se dos fantasmas de uma revolução prematura ou de uma revolução conjurada. Entretanto, será possível uma revolução *just in time*? Tal e como particulariza Bensaïd, a necessidade histórica enuncia o que deve e pode ser, não o que será: "atualizando uma possibilidade, a revolução é, por essência, inoportuna e, em certa medida, […] uma imprudência criadora".

A luta de classes e os humanos conflitos pela sobrevivência adquirem outro matiz em "Igualdade e capitalismo" de Alex Callinicos, professor no King's College de Londres. Callinicos propõe conectar o marxismo às teorias da justiça do liberalismo igualitário[5]. Estas teorias desenvolveram-se particularmente durante o último quarto do século XX, tempo durante o qual confluiu com o crescimento inexorável da pobreza e da desigualdade em escala global. O paradoxo não deixa de ser notável. Entretanto, em palavras de Callinicos, a aparente contradição nos termos que supõe a mesma noção de liberalismo igualitário não impede reconhecer a "deficiente" resposta contrária à especulação filosófica abstrata que existe na tradição marxista. Neste sentido, o marxismo é desafiado a superar aquela convicção que o fez acreditar que o estudo de temas normativos requeria o abandono da teoria social explicativa e crítica (e vice versa). O legado igualitário que em suas aspirações instalaram as revoluções burguesas triunfantes tem por ancoragem social a demanda vivencial de trabalhadores, escravos, mulheres, súditos coloniais, negros, lésbicas, gays, e tantos outros que desde então lutam a fim de construir uma sociedade mais justa. Callinicos sustenta que, embora a temática da igualdade seja uma preocupação que ganha vida em tempos de capitalismo, "enquanto ideal somente poderá realizar-se além de suas fronteiras".

Em "Marxismo e religião: ópio do povo?", Michael Löwy, diretor de pesquisas do Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS, França), retoma a tradicional crença que faz da religião um baluarte da reação e da quintessência da alienação humana para inscrevê-la no capitalismo contemporâneo. Em seu texto, Löwy apresenta uma profusa lista de marxistas que na linha fundada por Marx e Engels deram conta do caráter dual do fenômeno religioso. Sob certas condições históricas, a religião pode de fato jogar um papel *dominante* na vida de uma sociedade, que não necessariamente corresponde com a oposição entre revolução e contra-revolução, progresso e involução, dominados e opressores. As contribuições de Löwy permitem avaliar duas dimensões extremamente caras à sensibilidade latino-americana: por um lado, os componentes protestantes e puritanos do culto ao dinheiro, e seu correlato com a crescente ampliação da brecha entre ricos e pobres; por outro, a inesperada irrupção da teologia da liberação com a

[5] Recomendamos muito especialmente a leitura do trabalho seminal de Fernando Lizárraga (2004) que lhe valeu seu doutorado com honras na Universidade de Buenos Aires. Neste escrito de próxima publicação, Lizárraga, que foi aluno deste curso à distância, propõe um diálogo original e provocador entre John Rawls e o marxismo latino-americano guevarista. A preocupação pelos nós essenciais do problema acadêmico não ignora e muito menos prescinde dos elementos que fazem à crueldade que vemos refletida nas imagens cotidianas de nossas sociedades.

conseqüente afluência de crentes e clérigos que apostaram suas vidas e seus recursos materiais e espirituais pela causa dos que menos têm na luta por uma nova e melhor sociedade.

Adolfo Sánchez Vázquez, professor emérito da Universidade Nacional Autônoma do México, propõe-nos refletir sobre o "imoralismo" de Marx. O problema de pensar uma ética de inspiração marxiana, como bem assinala o autor de "Ética e marxismo", é a dupla e assimétrica significação de duas dimensões inseparáveis da questão: a explicativa e a normativa. Apesar da a-sistematicidade da obra marxiana a respeito, nenhum marxista negaria que Marx concebe a moral como objeto de conhecimento no contexto de sua concepção da história e da sociedade. Sua contribuição é prescritível em ao menos três planos significativos: a crítica do capitalismo, o projeto de nova sociedade e a prática política revolucionária, sendo este último aspecto o que apresenta as arestas mais ríspidas. Se Marx era só e acima de tudo um descobridor, e o marxismo só uma ciência, não haveria razão de ser para uma moral normativa. Diante de um panorama tão restritivo, o desassossego não demoraria em chegar. Entretanto, por sorte, Sánchez Vázquez nos oferece um Marx diferente daquele reivindicado pelos pragmáticos, o academicismo objetivista ou o determinismo vulgar. Graças a sua pluma, o filósofo viu as roupagens de quem se atreve à imbricada tarefa de interpretar e transformar o mundo. Sua conclusão é contundente. Claro que há um lugar para a moral no marxismo, mas sempre que se tenha o valor de encará-lo como "filosofia da práxis", o qual implica o compromisso com uma crítica do existente, um projeto alternativo de emancipação, um conhecimento da realidade e, fundamentalmente, com uma vocação prática transformadora (Sánchez Vázquez, 2003).

Em homenagem a seu professor, María Rosa Palazón Mayoral, docente da Universidade Nacional Autônoma do México, convida-nos a percorrer em seu artigo algumas das argumentações mais significativas do pensador hispano-mexicano sobre a práxis revolucionária. Em "A filosofia da práxis segundo Adolfo Sánchez Vázquez", Palazón desfolha as teses marxianas sobre Feuerbach com as lentes de seu educador e, no transcurso deste movimento, vai desvendando o próprio coração da convicção emancipadora que subjaz coincidentemente em Marx e em Sánchez Vázquez. Evidentemente, seria completamente ingênuo acreditar que a mudança só é atingida à força de prática: se fosse assim, só deveríamos ser obstinadamente constantes e repetir

uma e outra vez os mesmos feitos, até que ganhássemos da realidade por cansaço. Retomar o conceito de práxis remete a uma crítica teórica que inclui fins e táticas. Desta maneira, a atividade prática revela as funções mentais de síntese e previsão que a compõem. O materialismo ingênuo e o idealismo solipsista foram desarmados. Embora os resultados da práxis revolucionária são imprevisíveis, homens e mulheres têm em seu poder a esperança de lutar pela chegada do desejável e possível. A mensagem com que conclui Palazón Mayoral a leitura marxiana de Sánchez Vázquez não é absolutamente desdenhável: em tempos de niilismos "não se pode viver sem metas, sonhos, ilusões, ideais" (Sánchez Vázquez, 2003: 543-544). Simplesmente, a utopia "retorna" ao lugar do qual de fato nunca –não importa quão obstinadamente o tenham afirmado seus caluniadores– se foi.

Novos temas de reflexão no capitalismo contemporâneo

Muito dano tem feito o pensamento dogmático que converteu o marxismo em um corpo teórico acabado e auto-suficiente, com respostas inequívocas para todo tempo e lugar. Tal tipo de atitude parece mais própria dos livros de auto-ajuda que da tradição de pensamento vivo que Marx ajudou a fundar. As lutas em torno das contradições de classe não podem ser adequadamente compreendidas em sua trajetória e em sua complexidade se são analisadas divorciadas dos problemas de gênero e opção sexual, ecológico-meio-ambientais e nacionalistas –étnicos, raciais e religiosos–, que marcam nossos tempos. Não se trata de dizer a Marx aquilo que não poderia ter pensado em seu contexto biográfico[6]. Trata-se de dialogar com ele, talvez com certo tom de

[6] Extremamente interessante é o capítulo sobre o *Manifesto Comunista* de Atilio A. Boron (2000). Trata-se de uma leitura contemporânea deste notável panfleto de Marx, cuidadosa na hora de não incorrer em afirmações anacrônicas e, ao mesmo tempo, zelosa no resgata e destaca certeiras advertências que neste texto vertem-se de cara a este novo século.

irreverência[7], para formular perguntas que questionem seus pressupostos e ponham em andamento as engrenagens do espírito crítico próprio de sua filosofia da práxis.

Em correlato com o anterior, o primeiro dos artigos desta terceira parte relaciona-se com o flanco mais fraco do marxismo clássico: a exploração da mulher. Em "Para uma teoria das relações de gênero", Frigga Haug, professora e pesquisadora no Institut für Kritische Theorie, Alemanha, expõe uma aguda crítica da economia política marxista dos gêneros. Partindo de algumas observações de Marx e Engels as quais considera extremamente "imprecisas", propõe uma releitura sintomática devedora do método althusseriano que recorrerá também a contribuições de Antonio Gramsci e Nicos Poulantzas para dar devida conta da transcendência e complexidade do tópico em questão. O problema detém como um de seus lados mais espinhosos a direção seqüencial das lutas emancipatórias que tradicionalmente privilegiam a insígnia libertária dos trabalhadores, resignando à libertação das mulheres, no melhor dos casos, um secundário último posto. Esta, segundo a perspectiva de Haug, é uma seqüela esperável própria das posturas que optam por omitir-se em relação à força das relações de gênero na determinação da forma específica das relações sociais em seu conjunto. A autora conclui que as relações de gênero são relações de produção, e uma cabal compreensão deste fato permitirá finalmente invalidar a tendência convencional de pensá-las puramente como relações entre homens e mulheres.

"Existe um marxismo ecológico?", pergunta-se Elmar Altvater, catedrático da Universidade Livre de Berlim. Neste artigo, Altvater procura mostrar como a singular concepção da natureza elaborada por Marx a partir de sua crítica à economia política permite uma melhor compreensão dos problemas ecológicos atuais. A resposta a sua questão é, portanto, afirmativa. Altvater propõe uma leitura que se inicia em um Marx conseqüente com a Ilustração e que acredita que o homem constrói sua história ao

---

[7] Sob o personagem ficcional do Annette Devereux, Sheila Rowbotham escreve ao autor do *Manifesto Comunista* fazendo gala de um delicioso gracejo. No "Dear Dr. Marx: Ao Letter from ao Socialist Feminist", Rowbotham se dirige a seu "Querido Dr. Marx" nos seguintes termos: "Teria lido o artigo –em referência ao *Manifesto Comunista*– que escreveu com o Sr. Engels se não tivesse estado correndo das barricadas aos escritórios do *Voix dê Femmes* e dali à associação de mulheres [...] Pauline Roland, Desirée Véret, Suzanne Voilquin e Claire Démar, para mencionar umas poucas, mostraram-nos que as mulheres devem procurar por si mesmas sua emancipação. Destas mulheres fortes e de Flora Tristán, aprendemos que a mulher que não se pertence a si mesma não se pertence no absoluto. Entretanto, não esquecemos que nossa causa estava conectada com a da classe operária. Surpreende-me não encontrar menção em seu Manifesto à proposta de Flora Tristán e sua indicação a respeito da impossibilidade de realizar a emancipação dos varões trabalhadores enquanto as mulheres permaneçam oprimidas na família" (Rowbotham, 1998).

transformar a sociedade, a natureza e a si mesmo. Entretanto, muito em breve Marx irá perfilando uma leitura muito mais complexa. Na observação dos ciclos de crise dos anos cinqüenta do século XIX, terá oportunidade de verificar as primeiras dificuldades ecossociais que anunciam que a natureza tem seus próprios limites e que seus recursos finitos porão algum dia em xeque a produção capitalista tal como hoje a conhecemos. O sistema energético fóssil e a extrema desigualdade e injustiça imperantes no sistema capitalista do início do século XXI corroboram aqueles presságios. Contrariamente às opiniões “qualificadas” de certos ecologistas e alguns peritos do Banco Mundial que só identificavam na pobreza a causa dos males ecoambientais, Altvater sustentará que o conluio entre pobreza e riqueza é uma das principais causas da destruição ecológica.

Também preocupado pelos aspectos relativos à implosão ecológica planetária, Franz Hinkelammert, professor do Departamento Ecumênico de Investigações de São José, Costa Rica, oferece-nos seu artigo “A globalidade da terra e a estratégia de globalização”. Segundo Hinkelammert, à conquista imprudente e violadora do ecossistema, foi somada como última grande cruzada a eliminação de toda resistência humana ao *status quo*. O mercado e a racionalidade científica meios-fins sustentam-se na invisibilização dos riscos globais que ambos geram. Paradoxalmente, faz-se abstração da globalidade cada vez que se decide fazer tudo aquilo que se pode fazer: a energia nuclear, os avanços em biogenética, a implosão dos sistemas hídricos e florestais, etc., caem sobre as consciências da humanidade. A conversação que Hinkelammert reconstrói entre o cientista inglês e o grande inquisidor espanhol Torquemada é claramente ilustrativa. É lícito torturar ao herege, à natureza, aos homens e mulheres que resistem? A resposta é sim, seja qual for o caso, se o tormento se justifica *em nome* da eficácia. Entretanto, Hinkelammert adverte, a relação entre tortura, eficácia e limite do suportável está estabelecida, embora só a conheçamos *ex post*, quando todos os limites já foram ultrapassados definitivamente. As relações humanas foram convulsionadas ao extremo de eliminar toda neutralidade como opção possível. Em outras palavras, conclui o autor, “podemos escolher entre responsabilidade e irresponsabilidade, mas não podemos nos furtar da alternativa”.

O tema central de “As idéias e a ação política na mudança histórica” de Perry Anderson, da Universidade da Califórnia, Los Angeles, não poderia ser mais apaixonante. Contrariamente àquilo que um materialismo vulgar e medíocre sustentaria,

as idéias e os valores desdobram-se na história mostrando sua vivacidade e incidência concretas nas mudanças sócio-históricas promovidas pelos atores tanto da esquerda como da direita. O itinerário proposto por Anderson não pretende ser enciclopedista nem anedótico; ao contrário, tem uma significação que se projeta no futuro. Nos três grandes casos analisados de impacto ideológico moderno –a Ilustração, o marxismo e o neoliberalismo– o autor encontra a repetição de um mesmo padrão. Os três foram sistemas de idéias com um alto grau de sofisticação, que se desenvolveram inicialmente em condições adversas e de isolamento, e obtiveram uma força brutal como ideologias ao produzirem o estalo de uma crise objetiva de significação radical. A esquerda deve aprender esta lição para enfrentar sem arrogância, mas com persistência uma ideologia dominante que atualmente sustenta-se sobre a auto-afirmação do capitalismo como única forma de organização da vida moderna e sobre a anulação da soberania nacional em nome da defesa dos direitos humanos universais (Anderson, 2004: 38). No artigo que integra este livro, Anderson adverte que se necessita de um espírito diferente, que seja capaz de pensar incisivamente sem concessões ao conformismo nem à devoção irrefletida, porque "as idéias incapazes de emocionar o mundo também são incapazes de sacudi-lo".

Democracia e imperialismo em tempos de globalização

Há quem afirme sem indício de dúvida que não existem alternativas que desafiem a hegemonia do capital (capitalismo) e o triunfo do governo do povo (democracia). Para eles, o futuro que se atenta é uma repetição do presente, embora com mais opções em altares de um pluralismo *bem entendido*. Este último é qualificado como tal pelo poder hegemônico vigente conforme este se sinta mais ou menos ameaçado pelas diversas e plurais demandas de seus governados. Quem ainda recorda os sucessos da primavera keynesiana[8] e de um capitalismo de pós-guerra que prometia reconstruir-se democrática

[8] Durante os anos dourados do capitalismo, como os denomina Eric Hobsbawm em sua *História do século XX*, a existência de um Estado de Bem-estar ou planejador coincide com um contexto de generalização de métodos de trabalho como o taylorismo e o fordismo, que suportaram um importante incremento da produtividade. Este estado de Bem-estar permitiu a acumulação de capital e a conformação de uma norma de consumo de massas. E, as mãos dos governos social-democratas, ganharam força com a instauração de uma fórmula política de compromisso entre "o capital" e "o trabalho", sendo a própria estrutura estatal o principal ente regulador do conflito. Neste trabalho, Hobsbawm articula a dimensão econômico-tecnológica com as profundas mudanças políticas e sociais que a sociedade de consumo de massas impôs não só nos países avançados do ocidente no contexto da afiançamento da hegemonia política e econômica dos Estados Unidos, mas também nos países do terceiro mundo crescentemente urbanizados. Os anos setenta encontraram um mundo qualitativa e quantitativamente distinto, tendo meio

e igualitariamente, corrobora diariamente –não sem certa cota de melancolia e muito desalento– como seguimos nos afastando da possibilidade de cumprir aquela velha ilusão. Os cenários de conflito multiplicam-se em espaços locais, nacionais, internacionais e regionais, transformando o mundo "literalmente" em um globo a ponto de explodir. Os diagnósticos que se escutam com maior força e estridência são aqueles que assinalam como causa do problema os excessos das democracias.

O diagnóstico precedente, como o assinala Ellen Meiksins Wood, professora da Universidade de York (Toronto, Canadá), mostra uma união profundamente contra-intuitiva: a vitória do capital e do povo. Em seu artigo "Estado, democracia e globalização", a autora nos convida a duvidar do caráter evidente, natural e ecumênico deste encontro, lançando luz sobre os artefatos utilizados pelo novo imperialismo norte-americano. Objeto de sucessivas redefinições, que Meiksins Wood percorre com detalhe, a democracia é camuflada para que o capitalismo possa tolerá-la. Às margens do caminho foram lançados seus aspectos mais sedutores: que os nascidos livres e pobres tenham ingerência efetiva nas relações de poder político-econômicas é coisa do passado. O povo é convocado a consumir, mas é reprimido quando pretende subverter. Periodicamente este acerto marital de conveniência unilateral faz sintoma e, contrariamente às opiniões que anunciaram o falecimento do Estado na era global, o imperialismo e a presença policíaca dos estados-nação com sua correspondente interdependência assimétrica se fazem sentir na avançada repressiva contra os povos.

Em "Colonialismo interno (Uma redefinição)", Pablo González Casanova, professor da Universidade Nacional Autônoma do México, dá conta desta categoria originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro, do Estado colonizador e, depois, do Estado que adquire uma independência formal ou que inicia um processo de libertação, de transição ao socialismo ou de recolonização e volta ao capitalismo neoliberal. Em primeiro lugar, faz falta precisar que o colonialismo interno se dá no terreno econômico, político, social e cultural. Em segundo lugar, deve o analista internar-se nos roteiros da evolução do dito colonialismo ao longo da fundação e consolidação do estado-nação e do capitalismo. Finalmente, é preciso estabelecer a existência ou ausência de vínculos

as mudanças sociais referidas durante os anos de bonança. Revolução cultural e social mediante, os últimos anos do século XX trouxe consigo um crescente questionamento e reclamação frente às formas do Estado intervencionista. As novas gerações enfrentarão sua primeira experiência traumática, e o farão com a intensidade de quem tem sido criados em um modelo societal de abundância (Hobsbawm, 1995).

entre aquele e as alternativas emergentes, sistêmicas e anti-sistêmicas, em particular as que concernem à "resistência" e "a construção de autonomias" dentro do estado-nação, com os movimentos e forças nacionais e internacionais da democracia, da libertação e do socialismo. Se, como afirmou Marx, "um país se enriquece à custa de outro país", González Casanova tenta salvar a falência própria de certo marxismo no qual prevaleceu a análise da dominação e exploração dos trabalhadores pela burguesia frente à análise da dominação e exploração de uns países por outros[9], e navegar nos terrenos que fazem a história desta categoria sensível e tão significativa para as lutas dos povos por sua emancipação.

Em correlato com este último aspecto, François Houtart, diretor do Centro Tricontinental da Universidade de Lovaina-a-Nova, Bélgica, optou por refletir sobre "Os movimentos sociais e a construção de um novo sujeito histórico". O crescimento dos níveis de desigualdade e polarização social, a intensificação do protesto social e sua criminalização e repressão dão conta dos limites do capitalismo democrático. Às formas tradicionais –paralisações, greves de fome, concentrações– os protestos sociais incorporaram um repertório de novas modalidades que incluem encontros como os Fóruns Sociais Mundiais (que percorreram vários continentes), marchas prolongadas, panelaços, piquetes e bloqueios de rodovias. Houtart aposta em estudar criticamente o acionar destes novos sujeitos contestatários e seu impacto nos processos coletivos. Seu objetivo é fixar as condições de possibilidade para a constituição de um novo sujeito social capaz de uma crítica interna aos fins de institucionalizar as mudanças desejadas e assegurar uma referência permanente às metas procuradas. Isto requererá deste sujeito histórico a capacidade nada desdenhável de captar os desafios da globalização e integrar as vítimas do neoliberalismo globalizado.

O imperialismo é o tópico que atravessa os artigos precedentes e que retoma John Bellamy Foster, um dos editores da *Monthly Review*, em seu artigo titulado "O redescobrimento do imperialismo". Foster começa assinalando que durante quase todo o

---

[9] *De Marx al marxismo en América latina*, de Adolfo Sánchez Vázquez, e *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*, de Néstor Kohan, são escritos inescapáveis para quem pretende discutir com solvência os argumentos daqueles que afirmam que, na América Latina, Marx e Engels só despertaram um interesse secundário próprio dos fenômenos de raiz imigratória. O compromisso e a qualidade humana do reconhecido pensador hispano-mexicano e o paixão e a pluma assertiva de Kohan são amostras inequívocas de um pensamento latino-americano marxista que põe em xeque o capitalismo ao propugnar a análise teórica e a práxis emancipatória como aspectos inseparáveis de uma mudança imprescindível em sociedades tão profundamente hierarquizadas e ineqüitativas como as existentes na região.

século XX o conceito de "imperialismo" foi considerado um termo de mau gosto e, conseqüentemente, eliminado da agenda e dos discursos das mais influentes figuras políticas e intelectuais do *mainstream*. A guerra contra o terrorismo empreendida pela administração Bush foi, em boa medida, a promotora das calorosas boas-vindas dadas ao imperialismo e ao ardor imperialista desatado entre essa mesma elite de intelectuais e dirigentes políticos norte-americanos. Despojado de toda filiação que o associe ao marxismo ou à exploração, o imperialismo encarna a grande tarefa civilizadora do Império Norte-americano. Entretanto, assinala Foster, existem regras para esta reapropriação dos conceitos de "império" e "imperialismo". As motivações excepcionalmente benévolas devem ser enfatizadas, e é imperativo inscrever a justificação do domínio político e militar no contexto da defesa dos direitos humanos e dos princípios democráticos. Finalmente, do imperialismo econômico diretamente não se fala. O redescobrimento do imperialismo no seio do *mainstream* só significa a naturalização dos interesses das corporações e do estado norte-americano como prioritário para o capitalismo global.

Em "Um futuro para o socialismo?", Terry Eagleton, professor da Universidade de Manchester, assume uma postura mordazmente contestatária em relação ao "sentido comum" globalizado a fim de refrasear alguns slogans próprios de nossos dias. Eagleton sustenta que existe pouca evidência sobre a tão memorada apatia cidadã. Todavia, a situação parece ser exatamente oposta: as pessoas estão preocupadas com um número crescentemente importante de assuntos que as afetam como resultado de políticas que lhes são lesivas. Os objetivos da esquerda atual não parecem ser, segundo Eagleton, estritamente revolucionários, quando exigem como denominador comum que todos os habitantes do planeta possam comer, trabalhar, exercer sua liberdade e viver dignamente. Que aspectos tão básicos da vida cotidiana requeiram ser demandados resulta um fato crível apenas enquanto produto de uma sociedade que se sustenta sobre o incremento dos excluídos do e pelo sistema que pauta ou estrutura sua organização. O capitalismo dá mostras concludentes de ser artífice plenamente autônomo de seu destino. Por si só consegue fazer desnaturalizar todo ciclo vital conhecido e não necessita ajuda alguma para atacar seu haraquiri.

Esta obra chega a seu fim. Atilio A. Boron oferece, a modo de fechamento provisório, eixos para a discussão do imperialismo na história recente da América

Latina. Em seu texto, “A questão do imperialismo” se cruza com a dependência externa, a erosão da soberania nacional dos estados e com a submissão sem precedentes da região aos ditados dos centros que respondem ao domínio imperial. As polêmicas teses desenvolvidas por Michael Hardt e Antonio Negri em Império (2000) suscitam em Boron uma série de dúvidas a respeito de sua pertinência, assim como comentários agudos sobre a estrutura do sistema imperialista mundial, as peculiaridades da atual junta latino-americana e das alternativas que, com um grau razoável de realismo, poderiam construir os novos movimentos sociais.

Esta introdução não pretendeu, de modo algum, resumir nem muito menos substituir a riqueza e profundidade das análises e reflexões contidas nos textos apresentados. Foi concebida como convite a compartilhar algumas das questões, desafios e problemas que os homens e mulheres deste século enfrentamos diariamente. A humana mortalidade é, por excelência, o princípio antropológico igualitário que transcende fronteiras territoriais e temporárias. Neste estrito sentido, a morte de Karl Marx, como a de todo ser mortal, era uma morte anunciada. Entretanto, o adeus a Marx, diferentemente das despedidas recebidas pela imensa maioria dos mortais, renova-se periodicamente uma e outra vez. O que terá feito este mortal para ter uma existência imortal? A resposta apresenta várias arestas e a partir de todas elas não deixa de ser paradoxal: Marx bebeu das iniqüidades do capitalismo. Para surpresa de uns poucos, o capitalismo continua exigindo vidas em escala planetária. E nesse processo, hoje muito mais que no século XIX, converte-se no elixir da eterna juventude que vivifica Marx e seu legado como um de seus mais agudos e fecundos críticos. O poeta não se equivocava quando afirmava que a vida é sonho: de fato, desde sua aparição, o marxismo foi o eterno pesadelo daqueles que ainda acreditam nas virtudes do capitalismo.

Bibliografia

Alexander, Jeffrey 1990 “La centralidad de los clásicos” em Giddens, Anthony; Turner, Jonathan *et al. La teoría social hoy* (Madri: Alianza).

Anderson, Perry 2004 “El papel de las ideas en la construcción de alternativas” em Boron, Atilio A. *Nueva hegemonía mundial. Alternativas de cambio y movimientos sociales* (Buenos Aires: CLACSO).

Boron, Atilio A. 1999 “El marxismo y la filosofía política” em Boron, Atilio A. *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba).

Boron, Atilio A. 2000 “El *Manifiesto Comunista* hoy: permanencias, obsolescencias, ausencias” em *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Callinicos, Alex 2000 *Equality* (Cambridge: Polity Press).

Eagleton, Terry 1998 *Las ilusiones del postmodernismo* (Buenos Aires: Paidós).

Fukuyama, Francis 1992 *El fin de la historia y el último hombre* (Buenos Aires: Planeta).

Grüner, Eduardo 2002 *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (Buenos Aires: Paidós).

Hardt, Michael e Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).

Hobsbawm, Eric J. 1995 *Historia del siglo XX* (Barcelona: Crítica).

Klimovsky, Gregorio 1995 *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología* (Buenos Aires: AZ Ediciones).

Kohan, Nestor 2003 *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado* (Havana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello).

Levy, Bettina 2005 “La dimensión política de la formulación weberiana sobre la acción: contingencia y racionalidad en la modernidad”, mimeo.

Lizárraga, Fernando 2004 “Principios de justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara”, mimeo.

Marx, Karl 1969 “Tesis sobre Feuerbach” em Marx, Karl e Engels, Friedrich *La ideología alemana* (Montevideo: Pueblos Unidos).

Marx, Karl 1986 *El Capital. Crítica de la Economía Política* (México: Fondo de Cultura Económica) Tomos I, II e III.

Meiksins Wood, Ellen 2000 (1995) *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico* (México: Siglo XXI).

[Platão] Platón 2000a *Protágoras* (Madri: Gredos), tomo I.

[Platão] Platón 2000b *República* (Madri: Gredos), tomo IV.

Polanyi, Karl 1992 *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico* (México: Fondo de Cultura Económica).

Rowbotham, Sheila 1998 "Dear Dr. Marx: A Letter from a Socialist Feminist" em *Socialist Register 1998* (Nova Iorque: The Merlin Press).

Sánchez Vázquez, Adolfo 1999 *De Marx al marxismo en América latina* (México: Itaca).

Sánchez Vázquez, Adolfo 2003 (1967) *Filosofía de la praxis* (México: Fondo de Cultura Económica).

Sánchez Vázquez, Adolfo 2004 *Por qué ser marxista hoy*, mimeo, em <http://www.sme.org.mx/revistalux/lux541/laboral-sindical/50a54.htm>, 2 de junho de 2006.

Schuster, Félix Gustavo 1999 "Los laberintos de la contextualización en ciencia" em Althabe, Gérard e Schuster, Félix Gustavo (orgs.) *Antropología del presente* (Buenos Aires: Edicial).

Atilio A. Boron*

Aula inaugural

Pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo**

* Secretário Executivo do Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO)

** Tradução de Simone Rezende da Silva

Advertência preliminar

Começar um tema como este requer algumas poucas, mas necessárias palavras iniciais. Ao fim e ao cabo, como entender o significado deste regresso a uma fonte tão fundamental e insubstituível do pensamento crítico como o marxismo? Se se fala de regresso, por qual motivo muitos se alijaram, e agora retornam? Ademais, regressa-se ao mesmo, ou a outra coisa? Ou, ainda, do que nos alijamos? Enfim, as perguntas poderiam suceder-se em uma seqüência interminável, na qual se entrelaçariam reflexões que transcendem o campo meramente intelectual, ou da mal chamada "história das idéias" –mal chamada porque as idéias não têm uma história própria independente das condições sociais que lhes deram origem e as sustentam ao longo do tempo– para adentrar-se na história contemporânea em suas múltiplas dimensões. O destino do marxismo como teoria crítica –ou, parafraseando Jean-Paul Sartre, como o necessário e imprescindível horizonte crítico de nosso tempo– não foi indiferente frente às fases das revoluções socialistas do século vinte e dos auges e refluxos das lutas populares durante seus convulsionados anos. Examinar o ocorrido em toda sua profundidade entranharia, pois, uma tarefa que excede em muito os propósitos desta breve introdução geral. Basta, por agora, deixar marcada a importância desta íntima conexão entre idéias e processos históricos. Uma exploração detalhada do assunto o leitor poderá encontrar no capítulo de Perry Anderson, incluído neste livro.

Em todo caso, e além destas considerações preliminares, estamos convencidos de que a sobrevivência do marxismo como tradição intelectual e política é explicada por

dois fatores que, sem serem os únicos, aparecem como os mais importantes. Em primeiro lugar, pela reiterada incapacidade do capitalismo de enfrentar e resolver os problemas e desafios originados em seu próprio funcionamento. Na medida em que o sistema prossegue condenando segmentos crescentes das sociedades contemporâneas à exploração e a todas as formas de opressão –com suas seqüelas de pobreza, marginalidade e exclusão social– e agredindo sem pausa a natureza mediante a brutal mercantilização da água, do ar e da terra, as condições de base que exigem uma visão alternativa da sociedade e uma metodologia prática para pôr fim a esta ordem de coisas seguiram estando presentes, todo o qual não faz senão ratificar a renovada vigência do marxismo. Esta é uma das razões que explica, ao menos em parte, sua permanente "atualidade." A outra é a não usual capacidade que este *corpus* teórico demonstrou para enriquecer-se em correspondência com o desenvolvimento histórico das sociedades e das lutas pela emancipação dos explorados e oprimidos pelo sistema. É devido a isto que o regresso a Marx supõe como ponto de partida a aceitação de um permanente "ir e vir" a mercê do qual as teorias e os conceitos da tradição marxista são aplicados para interpretar e mudar a realidade e, simultaneamente, re-significados à luz da experiência prática das lutas populares e das estruturas e processos que têm lugar no contexto do capitalismo contemporâneo.

Feito o devido esclarecimento com todo o anterior, a reintrodução do marxismo em um programa de formação teórica e metodológica como o que o CLACSO oferece constitui uma saudável novidade nas ciências sociais latino-americanas, dominadas durante mais de trinta anos por distintas vertentes do pensamento conformista e escapista próprio de um tempo de derrotas como foi o do final do século vinte. Referimos-nos, é claro, ao neoconservadorismo imposto na academia norte-americana –com suas teorias da "eleição racional", do individualismo metodológico, do falso rigor da hipermatematização e da insuperável fragmentação do conhecimento própria do positivismo– e das diversas expressões do pós-modernismo que, primeiro e principalmente na Europa, afiançaram-se no pensamento filosófico e nas orientações teóricas gerais das ciências sociais.

Já em um texto juvenil –referimo-nos a *A Sagrada Família*– Marx e Engels diziam que quando a filosofia renunciava a toda pretensão crítica e transformadora degenerava na "expressão abstrata e transcendente do estado de coisas existente" (1958:

80). Poucas advertências são mais oportunas que esta no momento de julgar a situação das ciências sociais. Ao abandonar toda crítica da ordem social vigente e ao desentender-se da necessidade de transformar o mundo, apartando seus olhos da contemplação da escandalosa injustiça que nos rodeia, as formulações do *mainstream* das ciências sociais terminam por converter-se em uma secreta apologia da sociedade capitalista.

O marxismo como tradição teórico-prática

Neste contexto, um marxismo depurado dos vícios do dogmatismo e do sectarismo escolástico parece melhor dotado que ninguém para impedir tão deplorável final. Fica claro, então, que o marxismo a que nos estamos referindo não se esgota nos estreitos limites da biografia de seu fundador. Por mais extraordinária que tenha sido o labor fundacional de Marx, ao riquíssimo legado que nos deixasse sua obra devemos somar-lhe os aportes daqueles que seguiram seus passos –como Friedrich Engels, Vladimir I. Lênin, Rosa Luxemburgo, León Trotsky, Nicolai Bujarin, Gyorg, Lúkacs, Antonio Gramsci, entre tantos outros- e o foram desenvolvendo em um processo inacabado que chega até nossos dias.

Retornar ao marxismo, então, é regressar a um determinado espaço depois de haver acumulado experiências, triunfos e derrotas e às vezes –em alguns casos afortunados– regressar com o beneficio de uma fecunda e enriquecedora assimilação dos ensinamentos da história. Chega-se de regresso, é certo, mas quem volta não é o mesmo, assim como tampouco é o mesmo o lugar ao qual se retorna. Porque a obra de Marx e a tradição que se remete a seu nome não flutuam impávidas acima da história. O marxismo, em suma, é uma tradição vivente que reanima seu fogo na incessante dialética entre o passado e o presente. Não se trata de um sítio arqueológico no qual descansa uma teoria que somente pode despertar a curiosidade de filólogos e professores de filosofia. Isso pode valer para outros sistemas teóricos, desde a astronomia ptolemaica até a teoria das mônadas de Leibnitz. Mas, como metáfora, a imagem de um sítio (lugar onde se encontram restos fósseis de animais, plantas ou idéias) não poderia ser mais inapropriada na hora de compreender a natureza do marxismo como teoria e como prática social. É que longe de ser um livro fechado ou um edifício concluído que encerra atrás de suas portas todas as respostas e toda a verdade, o marxismo é o que Sheldon Wolin definiu

como uma “tradição de discurso”, na qual as perguntas são tão importantes como as respostas (Wolin, 1993). Entende-se, portanto, que se não se recupera a teoria marxista – esse corpus altamente dinâmico, historicamente simples, de perguntas e de certezas– não haverá reconstrução possível da ciência social. Não obstante, a recuperação sozinha não basta. Se também devemos recorrer à psicanálise, ou aos estudos culturais, ou à lingüística ou à teoria da complexidade é uma discussão que ainda não está fechada. Aquilo que não deixa lugar para dúvidas é a obsolescência da absurda pretensão do “marxismo soviético”, de sintetizar em um daqueles patéticos manuais (“antimarxistas” e “antileninistas” por excelência!) as respostas que o marxismo supostamente oferecia à totalidade dos desafios teóricos e práticos do mundo atual e que se desvaneceu, sem deixar rastros, com a desintegração da União Soviética. Imre Lakatos aporta uma visão polêmica sobre a teoria marxista ao dizer que se trata de um programa de investigação cujo núcleo duro –digamos, por exemplo, a mais-valia como o segredo da exploração capitalista, a luta de classes como motor da história, o caráter de classe do estado, a necessidade objetiva da revolução, etc.– é irrefutável enquanto que as “teorias laterais” ou tangenciais que se articulam em torno do núcleo duro (como a teoria do partido, a da consciência reflete, a da “aristocracia trabalhadora”, etc.) podem ser refutadas sem que o mesmo se veja afetado. Dizíamos que, além de sua eficácia didática, esta imagem é altamente controversa porque reduzir o marxismo a um programa de pesquisa é torná-lo gratuitamente pequeno e sem fundamento, dado que como teoria científica e como “guia para a ação” é muito mais do que uma simples agenda de pesquisa.

É por isso que, independentemente das críticas que mereça a formulação de Lakatos, parece oportuno recordar seu raciocínio em momentos como o atual, quando se agravam as desqualificações para o marxismo como teoria da sociedade e se pretende demonstrar seu erro a partir da invalidação prática de alguns de seus componentes mais tangenciais, como, por exemplo, a debilidade da consciência anticapitalista nas classes exploradas, ou a bancarrota do modelo clássico do partido revolucionário.

Há muito tempo, vem-se dizendo que uma das razões pelas quais as ciências sociais não progridem na América Latina é devido à debilidade de seus esforços em matéria de pesquisa empírica. O caráter fortemente conservador deste argumento salta à vista: sutilmente se assegura que as teorias hegemônicas são corretas e que o que ocorre é que não há suficientes pesquisas para respaldá-las adequadamente. Mas uma simples

olhada ao acontecido em nossa região nos últimos vinte anos comprova, contrariamente ao que dita o saber convencional, a existência de um impressionante acúmulo de pesquisas, estudos e monografias nas quais se examinam –às vezes com grande detalhe– os mais diversos aspectos de nossas sociedades. No entanto, de forma geral, tamanha extraordinária acumulação de informação empírica não transcendeu o plano descritivo nem abriu as portas a novas e mais fecundas interpretações teóricas. Por causa de tudo isso, é bem fácil de entender: as debilidades de uma teoria não se resolvem com a acumulação de dados empíricos nem com a cuidadosa compilação de resultados de pesquisa[10]. As falhas da teoria somente se resolvem concebendo novas teorias, de diferentes níveis de complexidade e extensão, e propondo novos argumentos que enfocam, a partir de outra perspectiva, a realidade que se pretende explicar e, eventualmente, transformar. Devemos, por essa razão, propiciar uma renovação teórica porque as falências dos modelos tradicionais para explicar a prolongada e profunda crise pela qual atravessa a região não se originam na debilidade de sua base empírica senão nas falhas de suas premissas teóricas fundamentais. Cremos, em conseqüência, que um marxismo racional e aberto pode contribuir decisivamente para superar esta situação, dotando-nos de instrumentos idôneos para interpretar e mudar o mundo. Somente com o marxismo não o conseguiremos, mas sem o marxismo tampouco.

O paradoxo de Lúkacs

Desta forma, se as anteriores não parecem ser razões suficientes, busquemos outro caminho. Suponhamos, apesar de tudo já dito, que um conjunto de recentes pesquisas houvesse refutado todas e cada uma das teses de Karl Marx, tal e como o conjeturava Lúkacs em sua brilhante *História e Consciência de Classe*. Em tais circunstâncias, um marxista "ortodoxo" poderia aceitar tais descobrimentos sem maiores problemas e abandonar as teses de Marx sem que essa atitude questionasse sua identidade teórica. Como explicar semelhante paradoxo –conhecido como "o paradoxo de Lúkacs"? A resposta que nos oferece o teórico húngaro é a seguinte: o marxismo "ortodoxo" (expressão que ele utiliza sem as aspas que nos parece conveniente agregar) não supõe a aceitação acrítica dos resultados das pesquisas de Marx, nem a de tal ou qual tese de sua

---

[10] Um excelente corretivo para a falácia positivista que afirma que as debilidades da teoria corrigem-se acumulando "dados" e evidência empírica encontra-se no excelente livro, produto do curso oferecido no Campus Virtual do Conselho pelos professores Ruth Sautu, Paula Boniolo, Pablo Dalle e Rodolfo Elbert (2005).

obra, nem muito menos a elucidação de um livro “sagrado” (aqui as aspas são de Lúkacs). Pelo contrário, a ortodoxia marxista refere-se exclusivamente à concepção epistemológica geral de Marx, o materialismo dialético; e não aos resultados de uma indagação particularmente guiada pela metodologia. Para Lúkacs, esta concepção expressada por meio de numerosos e variados métodos que podem ser desenvolvidos, expandidos, aprofundados em consonância com os grandes delineamentos epistemológicos esboçados por seus fundadores. No nosso entender, da argumentação precedente pode-se inferir a possibilidade de pensar o marxismo como uma proposta que consiste de dois componentes, separáveis e independentes: a teoria e o método. No entanto, como o próprio Lúkacs demonstra com sua obra, não há tal cisão e sim, ao contrário, uma estreita unidade entre teoria e método. De onde se segue que, a refutação das teses centrais da teoria dificilmente poderia deixar intacta a concepção epistemológica e metodológica que lhe é própria; e que a demonstração da inadequação desta última afetaria gravemente a validade da primeira.

Hoje, podemos dizer que o capitalismo enquanto sistema altamente dinâmico apresenta mecanismos de exploração e, portanto, de extração de mais-valia mais complexos e diversificados que os existentes no tempo de Marx e Engels. Mas tudo isto significa que os capitalistas não compram mais força de trabalho (se bem que de características bem diferentes às de antes, e mediante processos não exatamente iguais)? Ou, se o fazem, pagam um preço distinto ao que dita a reprodução da mesma, pondo deste modo fim à relação salarial examinada criticamente por Marx em *O Capital*? Ademais, o que faz o capitalista quando adquire essa força de trabalho? Retribui ao trabalhador a totalidade do produzido em sua jornada de trabalho, ou fica com uma parte? Desaparece a exploração, ou persiste sob renovadas formas?

Se a teoria da mais-valia fosse refutada, a construção metodológica do marxismo se veria irreparavelmente danificada; se se chegasse a demonstrar que o método dialético é um mero recurso retórico e não uma estratégia válida de reconstrução do real no plano do pensamento, as teses centrais da teoria marxista dificilmente poderiam sobreviver. Entretanto, ainda não ocorreu nada disso. Não podemos dizer: a exploração morreu!; Antes, devemos trabalhar duro em favor de um marxismo racional e aberto para interpretar e abarcar acabadamente a complexidade atual. Neste sentido, o livro de Ralph Miliband (1997) constitui um aporte de riqueza incalculável pela forma com que

rediscute as teses centrais da teoria marxista e por sua abertura à consideração da nova agenda que propõe a crise do capitalismo e os movimentos sociais e forças políticas que em luta por sua abolição.

O marxismo e a reconstrução sobre novas bases da herança hegeliana

Quem se proponha examinar a validade do marxismo como instrumento de análise e transformação do mundo contemporâneo, não pode prescindir do exame do vínculo entre Hegel e Marx. Convém, por isso mesmo, começar retomando algumas colocações metodológicas de Marx não sempre devidamente recordadas e, no entanto, sumamente esclarecedoras. No epílogo à segunda edição de *O Capital*, publicado em 1873, Marx alude explicitamente à sua relação com Hegel e à sua concepção do método dialético. Em uma passagem desse texto, de que citamos a continuação de maneira abreviada, Marx afirma que: (M)eu método dialético não somente difere do de Hegel [...] mas também é sua antítese direta. Para Hegel o processo do pensar, ao qual converte inclusive, sob o nome de idéia, em um sujeito autônomo, é o demiurgo do real" (aclaremos, pelas dúvidas, que a expressão "demiurgo" significa "princípio ativo do mundo"). E prossegue Marx dizendo, para marcar suas diferenças, que:

> Para mim, ao contrário, o ideal não é senão o material transposto e traduzido na mente humana. Há quase trinta anos submeti à crítica o aspecto mistificador da dialética hegeliana, em tempos em que ainda estava em moda. Mais precisamente quando trabalhava na preparação do primeiro tomo de *O Capital* os irascíveis, presunçosos e medíocres epígonos que levam hoje a voz cantante na Alemanha culta trataram Hegel [...] como a um 'cachorro morto'. Declarei-me abertamente, pois, discípulo daquele grande pensador e cheguei inclusive a coquetear aqui e lá, no capítulo acerca da teoria do valor [note-se! Nada menos que nesse capítulo!], com o modo de expressão que lhe é peculiar. A mistificação que sofre a dialética nas mãos de Hegel de modo algum obsta para que tenha sido ele que, pela primeira vez, tenha exposto de maneira ampla e consciente as formas gerais do movimento daquela. Nele a dialética está posta ao revés. É necessário dar-lhe volta, para descobrir assim o núcleo racional que se oculta sob a envoltura mística (Marx, 1975: 19-20).

Marx conclui essa luminosa passagem dizendo que:

> (E)m sua forma mistificada a dialética esteve em voga [...] porque parecia glorificar o existente. Em sua figura racional, é escândalo e abominação para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, *porque na intelecção positiva do existente inclui, também, o próprio tempo, a inteligência de sua negação, de sua necessária ruína*; porque concebe toda forma desenvolvida no fluir de seu movimento e, portanto, sem perder de vista seu lado perecível; porque nada a faz retroceder e é, por essência, crítica e revolucionária (Marx, 1975: 19-20, as cursivas sã nossas).

Essas linhas permitem apreciar em toda sua magnitude a importância da conexão Hegel-Marx e, ainda mais importante, a íntima relação entre teoria e método. Vejamos isso com certo detalhe.

As formas da dialética

Marx nos diz que esta se apresenta sob duas formas. Uma “mistificada”, que marcha sobre sua cabeça, e que concebe a realidade como uma projeção fantasmagórica da idéia (assim, com ênfase, como o colocava Hegel). A idéia, mistificada, converte-se conseqüentemente, no “demiurgo do real”, o princípio motor de toda a história. Marx sustenta, entretanto, que há outra forma da dialética. Uma forma racional, e sob a qual aquela marcha sobre seus pés. Trata-se da dialética que expressa as contradições sociais em seus diferentes planos: um, mais geral, que contrapõe o desenvolvimento das forças produtivas com as relações sociais de produção; outro, mais particular, configurado pelo desenvolvimento concreto das lutas de classe. Sob esta perspectiva, as idéias aparecem como a projeção –mais ou menos mediatizada, mais ou menos deformada– das contradições sociais que são as verdadeiras fazedoras da história. Não se trata de que para o marxismo as idéias “não contam”, como rotineiramente acusa o saber convencional das ciências sociais, mas sim que elas “contam” enquanto são expressões, –rudimentares ou excelsas, fragmentárias ou sistemáticas– das contradições sociais.

As premissas do método dialético

Este método propõe reproduzir, no plano do intelecto, o desenvolvimento que tem lugar no processo histórico. Coube a Hegel o mérito de ter descoberto as formas gerais de movimento da dialética. Só que, ao plasmar suas descobertas, o que fez foi cristalizar uma visão mistificada e fetichizada da dialética. Recuperada sua "figura racional", como dizia Marx, a dialética deixa, então, de ser um inofensivo recurso retórico para tornar-se "escândalo e abominação para a burguesia", e isso por muitas fundadas razões:

Porque sustenta que o conflito social é onipresente

A dialética, em sua "figura racional" diz que a história não é outra coisa senão a interminável demonstração das contradições sociais. Se em Hegel estas ficam encapsuladas no plano das idéias, em Marx o "lar" das mesmas se situa na sociedade civil. Ali tropeçamos com as classes e seus irreconciliáveis antagonismos e com as contradições entre as forças produtivas e as relações sociais de produção. Esta visão que nos oferece a dialética questiona frontalmente tanto os fundamentos ideológicos do pensamento medieval/feudal –com seu axioma que postula a unidade e organicidade do corpo social– como os do pensamento burguês que se constrói a partir da premissa da harmonia de interesses que se compensam no âmbito do mercado e do Estado. Em um caso temos a grande construção de Tomás de Aquino e, no outro, a de Adam Smith. Além de seus diferenciais, tanto um como outro aderem a uma perspectiva (a ordem natural do universo que culmina na figura de Deus no primeiro, a "mão invisível" no segundo) que considera as contradições e conflitos sociais como desajustes temporais e fricções marginais, atribuíveis a fatores circunstanciais ou alheios à lógica do sistema. Folga esclarecer que tais visões terminam por ratificar o caráter "natural", eterno e imutável do *status quo*.

Porque a lógica na história não é de identidade senão de contradição

A história não é uma caprichosa e azarada acumulação de acontecimentos senão que, além de seus traços idiossincrásicos e seus ocasionais desvios, existe um sentido discernível para o observador que concentre seu olhar nas correntes profundas do processo. A partir dessa perspectiva, a história é sempre história de um modo de produção, verdade elementar negada pelo pensamento burguês que assimila a história à

crônica de acontecimentos. A história contemporânea tem um sentido fortemente condicionado pelas necessidades e contradições geradas pela acumulação capitalista. Um corolário do anterior é que a lógica que preside seu movimento não é de identidade, mas sim de contradição. O que parece às vezes não é; o contrário também é válido, e contém em seu seio sua própria negação. “O concreto é o concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade do diverso”, diz Marx, em linha com esta tese, em sua *Introdução de 1857* (1974: 58). Essa unidade do diverso expressa o caráter inevitavelmente contraditório de todo o social, negado sistematicamente por todas as variantes do pensamento burguês. Conceber a história a partir da perspectiva da lógica da identidade, como o faz a ideologia dominante, significa assumir, muitas vezes sem se dar conta disso, que aquela se move a mercê do influxo de mudanças acumulativas constituídas por sua vez por uma sucessão de pequenos incrementos quantitativos que, em seu conjunto, motorizam a evolução do sistema. Dessa perspectiva, resolvidamente linear e evolucionista, não há lugar para descontinuidades, quebras ou rupturas. O processo histórico é visto, sob esta luz, como uma gradual acumulação de sucessos ou, no máximo, como uma seqüência ordenada de etapas. Para esta visão, profundamente conservadora, a revolução é somente concebível como uma aberrante patologia que, por causas exógenas –a ação de agentes perversos empenhados em subverter “a ordem natural do universo”–, viria interromper o curso “normal” da história. No pensamento marxista, ao contrário, o processo histórico está precisamente impulsionado pela incessante dinâmica que geram as contradições e os conflitos sociais e as revoluções sociais, longe de ser extravios do bom caminho da história, não são senão os grandes momentos que, ao definirem o provisório resultado dos antagonismos sociais, marcam os momentos fundantes de seu deterioramento. Claro está que, chegados a este ponto, é preciso recordar a diversidade das contradições e antagonismos que se geram nas sociedades capitalistas e, por isso mesmo, a grande variedade dos sujeitos que as encarnam.

Porque ao consagrar a provisoriedade e historicidade de todo o existente, é socialmente corrosiva e radical

Resultam evidentes, a esta altura da argumentação, as razões pelas quais uma metodologia como a dialética provoca aversão nas filas da burguesia e seus

representantes ideológicos. E também para aqueles que, sem o ser, coincidem com aqueles em condenar inapelavelmente o valor da metodologia dialética para a análise da realidade social. Isso se percebe claramente como um dos traços distintivos da corrente mal chamada "pós-marxista", melhor caracterizada como "ex-marxista", e que inclui figuras como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Régis Debray, Ludolfo Paramio e os inefáveis Michael Hardt e Antonio Negri (os quais, em *Império*, se consolam toscamente em uma crítica vulgar e superficial à dialética), que terminam produzindo discursos teóricos que, sem exceção, acabam respaldando as teses fundamentais do pensamento da direita. Tal é o caso da famosa "radicalização da democracia" de Laclau e Mouffe quando estes autores propõem, em *Hegemony and Socialist Strategy*, radicalizar nada menos que a democracia burguesa como se esta tivesse uma maleabilidade infinita que permitisse transcender seus limites de classe[11]. Ou a utilíssima e oportuníssima (para a direita, é claro) "nova teorização" sobre o imperialismo, desenvolvida por Hardt e Negri no livro *Império*, que não por casualidade foi jubilosamente recebido pelos mandarins imperiais como uma brilhante contribuição ao estudo do capitalismo contemporâneo[12]. O nexo subterrâneo que unifica estes representantes do pensamento convencional, mesmo que eles pensem o contrário, é seu comum rechaço à dialética; a mesma que, "em sua figura racional", provoca as mais furiosas reações das classes dominantes e seus epígonos. Por quê? Porque, como o argumentava Marx, junto à "intelecção positiva do existente inclui, também, o próprio tempo, a inteligência de sua negação, de sua necessária ruína" (Marx, 1974: 93). Isto é, a dialética proclama a inevitável historicidade de todo o social e, ao fazê-lo, condena as instituições e práticas sociais fundamentais da

[11] Sobre o remate fortemente conservador de algumas teorizações, como as de Laclau e Mouffe, supostamente interessadas em "superar" os vícios do marxismo, remetemos ao leitor a nosso *A Coruja de Minerva* (Cf. Boron, 2000: 73-102). Partindo de uma crítica a certas passagens, sem dúvida polemicas, da obra de Marx estes autores culminam sua travessia de forma paradoxal: aderindo a uma concepção da democracia análoga à produzida pelo saber convencional da academia norte americana. Pagam cara sua ardente impaciência por chegar à terra prometida do "pós-marxismo": ao dissociar por completo sua reflexão sobre a vida política das condições materiais sobre as quais esta se sustenta retrocedem um par de séculos, mais exatamente à era "pré-marxista".

[12] De fato, nunca havia ocorrido que uma teoria sobre o imperialismo, supostamente crítica do mesmo, fosse acolhida com tanto entusiasmo pelos principais intelectuais orgânicos do império e seus representantes políticos. Obviamente, isso não ocorreu no começo do século passado quando vieram à luz as obras clássicas de Lênin, Luxemburg, Bujarin e tantos outros. E, menos ainda, quando apareceram, na segunda metade do século XX, importantes aportes sobre o tema escritos, entre outros, por Samir Amin, Arghiri Emmanuel, Ernest Mandel mais recentemente, Immanuel Wallerstein; para no citar o "ninguneo" sistemático a que foram submetidas as teorizações desenvolvidas na América Latina por Pablo González Casanova, Agustín Cueva, Rui Mauro Marini e, em geral, os teóricos da dependência. Não resta dúvida que a tese central do livro de Hardt e Negri – "há império sem imperialismo" – explica em boa medida a jubilosa recepção de sua obra nas classes dominantes do império.

sociedade burguesa a seu irremissível desaparecimento, algo que o pensamento imperialista da decadência, tanto em sua vertente neoconservadora como em sua linhagem “ex -marxista”, considera totalmente inadmissível. A metodologia dialética é, pois, irreconciliável com a aspiração capitalista de “eternizar” sua sociedade e suas instituições, de fazê-las aparecer, como diria Francis Fukuyama, como “o fim da história” (1997). Sob sua luz a propriedade privada dos meios de produção, o capitalismo democrático e a relação salarial tanto como o caráter mercantil de toda a vida social aparecem como o que realmente são: fenômenos históricos e, portanto, passageiros, que podem e devem ser transcendidos pela ação das classes e camadas subalternas. As contradições que se agitam em seu seio provocarão, cedo ou tarde, seu declínio definitivo. Por isso, como recordava Marx, “a dialética é, por essência, crítica e revolucionária”. E, por isso mesmo, nas ciências sociais dominadas pelas concepções filosóficas próprias da burguesia –o economicismo, o nihilismo pós-moderno, etc.– a batalha contra da epistemologia dialética é uma luta sem quartel e sem concessão alguma. Não há outra concepção que contenha premissas semelhantes, e que questione tão radical e intransigentemente a ordem social existente. Por isso mesmo, podemos concluir, sem temor de exagerar, que sem pensamento dialético não há pensamento crítico. Sem um esboço que obrigue a identificação permanentemente das contradições e das tensões de um sistema, e que faça desta operação o princípio metodológico fundamental de qualquer análise social, não há possibilidades de alimentar o pensamento crítico.

A falácia do determinismo economicista

Já nos tempos em que Marx fazia sua aparição no cenário político e intelectual europeu (segunda metade do século XIX), acusava-se o materialismo histórico de pretender explicar a complexidade da vida social pela redução aos fatores econômicos. Com relação a essa objeção, convém recordar o expresso por Engels em uma carta a J.Bloch, no mês de setembro de 1890. O amigo de Marx nela sustentava que

> segundo a concepção materialista da história, o fator que em *última instância* [tomar nota da ênfase posta por Engels nisso da “última instância”] determina a história é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu nunca

afirmamos mais que isto. Se alguém o distorce dizendo que o fator econômico é o *único* determinante [a cursiva também é de Engels] converterá aquela tese em uma frase vácua, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos fatores da superestrutura que sobre ela se levantam –as formas políticas da luta de classes e seus resultados, as Constituições, [...], as formas jurídicas, [...], as teorias políticas, jurídicas, filosóficas, as idéias religiosas [...]– exercem também sua influência sobre o curso das lutas históricas e determinam, em muitos casos, sua forma (Engels, 1966a: 494).

E pouco mais adiante, nessa mesma carta, conclui:

o que os discípulos façam às vezes mais pé firme do devido no aspecto econômico é coisa da qual, em parte, temos a culpa Marx e eu mesmo. Frente aos adversários tínhamos de sublinhar este princípio cardinal que se negava, e nem sempre dispúnhamos de tempo, espaço e ocasião para dar a devida importância aos demais fatores que intervêm no jogo das ações e reações (Engels, 1966a: 494).

Em outra carta, dirigida nessa ocasião a K. Schmidt poucas semanas mais tarde, em outubro de 1890, Engels ratificava o dito anteriormente e assinalava:

Do que adoecem todos estes senhores (seus críticos, obviamente) é de falta de dialética. Não vêem mais que causas aqui e efeitos ali. Que isto é uma abstração vazia, que no mundo real estas antíteses polares metafísicas não existem mais que em momentos de crise e que a grande trajetória das coisas discorre toda ela sob formas de ações e reações –ainda que de forças muito desiguais, a mais forte, mais primaria e mais decisiva das quais é o movimento econômico–, que aqui não há nada absoluto e tudo é relativo, é coisa que eles não vêem; para eles, Hegel não existiu (Engels, 1966b: 501).

Não obstante, seus críticos persistiram em denunciar o "determinismo econômico" que, segundo eles, caracterizava irremediavelmente o materialismo histórico. No célebre "Prólogo" à *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859, lemos que:

> Tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano, senão que radicam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto resume Hegel, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de 'sociedade civil', e que a anatomia da sociedade civil tem que ser buscada na economia política (Marx 1974b: 76).

Primeiro comentário: mesmo que hoje nos pareça estranho, de fato antes da verdadeira revolução copernicana levada a cabo por Marx nas ciências sociais e nas humanidades as "relações jurídicas e as formas de Estado," para não falar da cultura e da ideologia, eram de fato compreendidas como produto da evolução geral do espírito humano e sem conexão alguma com as lutas sociais e com as condições materiais de vida das sociedades. É certo que, como há tempos o observara Jacques Barzum, depois de Marx as ciências sociais jamais voltarão a ser as mesmas. Porém, em momentos em que Marx e Engels davam a conhecer suas idéias, o "sentido comum" de seu tempo, construído sobre as premissas silenciosas do pensamento burguês, era irredutivelmente antagônico à suas concepções e necessitava, portanto, do esclarecimento que estamos comentando.

Prossigamos. Marx diz explicitamente que todo aquele que se subsume sob o nome de "superestrutura" afunda suas raízes nas condições materiais de existência dos homens. Isso quer dizer que todo esse conjunto de elementos, desde a ideologia, filosofia e religião até a política e o direito, remetem a uma base material sobre a qual inevitavelmente devem apoiar-se. Se o direito romano afirma taxativamente a propriedade privada e o direito chinês, como o observara Max Weber em *Economia e Sociedade*, lhe destina apenas um caráter precário e circunstancial, isto não se deve a outra coisa que ao vigoroso desenvolvimento de práticas de apropriação privada existentes desde os tempos da república, no caso de Roma, e à extraordinária fortaleza que a propriedade comunal exibia na China no alvorecer do século XX.

Contudo, Marx de nenhuma maneira dizia que o complexo universo da superestrutura era um simples reflexo das condições materiais de existência de uma sociedade. Por isso prossegue, na citação que estamos analisando, dizendo que:

> o conjunto destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva um edifício [Uberbau] jurídico e político e a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material determina ["*bedingen*", em alemão] o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina seu ser, mas sim, ao contrário, o ser social é o que determina sua consciência (Marx, 1974b: 77).

Uma mostra significativa da ligeireza com que amiúde fundamenta-se a acusação de "determinismo economicista" provê, por exemplo, a reprodução da extensa citação de Marx que acabamos de colocar e que se reproduz em um dos textos de Ernesto Laclau, *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de nuestro tiempo*, assim como em numerosos trabalhos de outros autores dedicados a examinar este tema, no qual o autor diz textualmente que "o modelo base/superestrutura afirma que a base não somente limita, mas também *determina* a superestrutura, do mesmo modo que os movimentos de uma mão determinam os de sua sombra em uma parede" (Laclau, 1993: 128). Vejamos um pouco disso: essa passagem de Marx foi tomada de uma tradução para o espanhol de um texto originalmente escrito em alemão e a partir da qual se "certificaria" cientificamente o caráter determinista do marxismo com as provas que ofereceriam a utilização de um verbo –*bedingen*– desastradamente traduzido, por várias razões e acerca das quais é preferível não nos determos, como "determinar". No entanto, de acordo com Dicionário Langenscheidts Alemão-Espanhol o verbo *bedingen* tem um significado muito preciso: "condicionar", ainda quando admita também outras acepções como "requerer", "pressupor" e "implicar". A palavra *bestimmen* diferentemente, é um verbo cuja tradução exata é "determinar", "decidir", ou "dispor". O certo é que, na famosa passagem do "Prólogo", Marx utilizou o primeiro vocábulo, *bedingen*, e não o segundo, pese ao qual a crítica tradicional ao suposto "reducionismo economicista" de Marx insistiu em sublinhar a afinidade do pensamento teórico de Marx com uma palavra, "determinar," que este preferiu omitir utilizando outra, "condicionar", em seu lugar. Havido conta da destreza com que Marx expressava-se e escrevia em sua língua materna e do cuidado que punha no manejo de seus termos, a substituição de um vocábulo por outro dificilmente

poderia ser considerada como uma inocente travessura do tradutor ou como um desinteressado deslize dos críticos de sua teoria.

Para não estender esta discussão, digamos em resumo que, tal como vimos acima, Marx empregou a palavra "condicionar" e não "determinar". Portanto, não estamos aqui em presença de uma discussão hermenêutica acerca da "interpretação" correta do que Marx realmente disse, mas sim de algo muito mais elementar: da distorção do que fora explicitamente escrito por Marx, da resistência em admitir que utilizou a palavra "condicionar" em vez de "determinar," e que esta opção terminológica não foi um mero descuido nem um capricho, e sim produto de uma eleição teoricamente fundada. Seja por ignorância ou por um arraigado preconceito, o certo é que a flagrante deformação do que Marx deixou prolixamente escrito em bom alemão potencializou os grossos erros interpretativos de uma legião de críticos da teoria marxista.

Concluímos, então, com uma nova citação do livro de Lúkacs, neste caso extraída de seu capítulo dedicado ao marxismo de Rosa Luxemburg. Ali o teórico húngaro diz, com razão, que:

> não é a primazia dos motivos econômicos na explicação histórica o que constitui a diferença decisiva entre o marxismo e o pensamento burguês, e sim o ponto de vista da totalidade. A categoria de totalidade, a penetrante supremacia do todo sobre as partes, é a essência do método que Marx tomou de Hegel e brilhantemente o transformou nos alicerces de uma nova ciência (Lukács, 1971: 27).

Essa primazia do princípio da totalidade é tanto mais relevante se recordadas a fragmentação e reificação das relações sociais características do pensamento burguês. O fetichismo próprio da sociedade capitalista tem como resultado, no plano teórico, a construção de um conjunto de "saberes disciplinares" como a economia, a sociologia, a ciência política, a antropologia cultural e a sociedade que pretendem dar conta, em seu esplendido isolamento, da suposta separação e fragmentação que existe, na sociedade burguesa, entre a vida econômica, a sociedade, a política e a cultura, concebidas como esferas separadas e distintas da vida social, cada uma reclamando um saber próprio e específico e independente dos demais. Contra esta operação, sustenta Lukács, "a

dialética afirma a unidade concreta do todo”, o qual não significa, no entanto, fazer *tabula rasa* com seus componentes o reduzir “seus vários elementos a uma uniformidade indiferenciada, à identidade” (Lukács, 1971). Lukács está certo quando afirma que os determinantes sociais e os elementos em operação em qualquer formação social concreta são muitos, mas a independência e autonomia que aparentam ter é uma ilusão, posto que todos se encontram dialeticamente relacionados entre si. Por isso, nosso autor conclui que tais elementos “só podem ser adequadamente pensados como os aspectos dinâmicos e dialéticos de um todo igualmente dinâmico e dialético” (Kosik, 1967: 25).

Três aportes centrais do marxismo

Queríamos concluir indicando os três aportes fundamentais do marxismo ao estudo da sociedade. Em primeiro lugar, a importância decisiva que Marx destina ao estudo da totalidade social, por contraposição à esterilidade das visões fragmentadoras e reificadoras das relações sociais características do pensamento burguês tanto em sua versão convencional como em suas correntes “científicas”, como a sociologia, a economia, a ciência política e o disperso campo das ciências sociais em geral. Contra tais enfoques, recordar, como fizemos acima, que o método de análise de Marx mostrado em sua famosa *Introdução de 1857* sustenta que: “o concreto é o concreto porque é a síntese de múltiplas determinações”, portanto, unidade do diverso. Não se trata, em conseqüência, de pousar os olhos sobre a totalidade ao preço de suprimir ou negar a existência do “diverso”. Esta totalidade indiferenciada daria lugar ao que um filósofo como Karel Kosik apropriadamente descrevia como uma “totalidade abstrata”, um todo formal carente de conteúdo e privado de toda eficácia heurística. Trata-se, ao contrário, é de *encontrar os termos exatos da relação dos elementos múltiplos e diversos que constituem a totalidade social entre si e com o todo do qual formam parte*. Somente desse modo será possível reconstruir, no pensamento, a totalidade concreta que existe na realidade.

À visão marxista da totalidade somamos um segundo aporte: uma *construção teórica que recupera a complexidade e historicidade do social.* Ante um clima de época propenso a exitismos burgueses de todo tipo –suas proclamações do fim da história e o triunfo da economia de mercado e da democracia liberal, sem ir mais longe– convém tomar devida nota das críticas do materialismo histórico à tradição positivista nas

ciências sociais e que hoje reaparecem, sob uma nova roupagem, como orientações supostamente inovadoras do pensamento científico avançado. De fato, nos referimos, entre outras, às críticas marxianas, à linearidade da lógica positivista, à simplificação das análises tradicionais que reduziam a enorme complexidade das formações sociais a algumas poucas variáveis quantitativamente definidas e mensuradas, e à insensata pretensão empirista de um observador completamente separado do objeto de estudo. Como muito bem se observa no *Informe Gulbenkian*, coordenado por Immanuel Wallerstein (1996), as novas tendências imperantes sublinharam a não-linearidade sobre a linearidade, a complexidade sobre a simplificação, a impossibilidade de remover o observador do processo de medição e da superioridade das interpretações qualitativas sobre a pseudoprecisão das análises quantitativas. Por tudo isso deveria celebrar-se também a favorável recepção que teve a insistência de Ilya Prigogine, um dos redatores do mencionado informe, em marcar o caráter aberto e não pré-determinado da história. Seu reclamo é uma útil recordação para os dogmáticos de distinto signo: tanto para os que a partir de uma postura "supostamente marxista" –na realidade antimarxista e não dialética– crêem na inexorabilidade da revolução e o advento do socialismo, como para os que com a mesma obstinação celebram "o fim da história" e o triunfo dos mercados e da democracia liberal.

Segundo o marxismo, a história implica a sucessiva constituição de conjunturas. Claro que, diferentemente do que propõem os pós-modernos, estas não são o produto da ilimitada capacidade de combinação "contingente" que têm os infinitos fragmentos do real. Existe uma relação dialética e não mecânica entre agentes sociais, estrutura e conjuntura: o caráter e as possibilidades desta última encontram-se condicionados por certos limites histórico-estruturais que possibilitam a abertura de certas oportunidades à vez que enclausuram outras. Marx sintetizou sua visão não determinista do processo histórico quando prognosticou que, em algum momento de seu devir, as sociedades capitalistas deveriam enfrentar o dilema de ferro engendrado por elas mesmas: "socialismo ou barbárie". Não há lugar em sua teoria para "fatalidades históricas" ou "necessidades inelutáveis" portadoras do socialismo com independência da vontade e da eficácia das iniciativas dos homens e mulheres que constituem uma sociedade.

Finalmente, a *relação entre a teoria e a práxis* ocupa um terceiro lugar-chave na recuperação da vitalidade que o marxismo pode insuflar às lânguidas ciências sociais.

Não desconhecemos aquilo que Perry Anderson denominara “o marxismo ocidental” caracterizado precisamente pelo “divórcio estrutural entre este marxismo e a prática política”. Este divórcio entre teoria e prática e entre reflexão teórica e insurgência popular, cuja integração foi tão importante no marxismo clássico, teve conseqüências que nos resultam demasiado familiares em nosso tempo. O golpe decisivo para voltar a reconstituir o nexo teoria/práxis somente poderá aportá-lo a contribuição de um marxismo já recuperado de seu extravio “ocidental” e reencontrado com o melhor de sua grande tradição teórica.

As causas da deserção dos intelectuais do campo da crítica e da revolução são muitas, e não podem ser exploradas em sua complexidade nos limites de um artigo. Em todo caso, digamos que dos dois fatores mais importantes que a explicam relacionam-se com a formidável hegemonia ideológica-política do neoliberalismo e o afiançamento da “sensibilidade pós-moderna”. Ante os estragos feitos por ambas as ideologias, devemos recordar, quantas vezes necessário for, que Marx não estava interessado em desvendar os mais recônditos secretos do regime capitalista por mera curiosidade intelectual, mas sim sentia-se urgido pela necessidade de transcendê-lo, dada a radical impossibilidade de construir, dentro de suas estruturas, um mundo mais justo, humano e sustentável. E essa impossibilidade é ainda mais patente e inflexível hoje, no começo do século XXI do que foi no final do XIX. Daí que a reintrodução do marxismo no debate filosófico-político contemporâneo –assim como na agenda dos grandes movimentos sociais e forças políticas de nosso tempo– seja uma das tarefas mais urgentes e produtivas da hora.

Bibliografía

Boron, Atilio A. 2000 *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Boron, Atilio A. 2002 *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de un libro de Michael Hardt y Antonio Negri* (Buenos Aires: CLACSO).

Engels, Friedrich 1966a “Carta a J. Bloch, 21-22 de Septiembre de 1890” em Marx, Karl e Engels, Friedrich, *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscou: Editorial Progreso).

Engels, Friedrich 1966b “Carta a K. Schmidt, 27 de Octubre de 1890” em Marx, Karl e Engels, Friedrich, *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscou: Editorial Progreso).

Fukuyama, F. 1997 *El fin de la historia y el último hombre* (Buenos Aires: Editorial Paidós).
Hardt, Michael e Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).
Kosik, Karen 1967 *Dialéctica de lo concreto* (México: Grijalbo).
Laclau, E. e Mouffe, C. 1987 *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madri: Siglo XXI Editores).
Laclau, Ernesto 1993 *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo* (Buenos Aires: Paidós).
Lukács, Gyorg 1971 *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press).
Marx, K. e F. Engels 1958 *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México: Grijalbo).
Marx, Karl 1974a *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857 y otros escritos sobre problemas metodológicos* (Córdoba: Ediciones Pasado y Presente).
Marx, Karl 1974b "Prólogo a Contribución crítica de la economía política" em *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857 y otros escritos sobre problemas metodológicos* (Córdoba: Ediciones Pasado y Presente).
Marx, Karl 1975 *El Capital* (México: Siglo XXI) Tomo I.
Miliban, Ralph 1997 Socialismo *para una época de escépticos* (México: Siglo XXI).
Sautu, Ruth; Boniolo, Paula; Dalle, Pablo e Elbert, Rodolfo 2005 *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología* (Buenos Aires: CLACSO).
Wallerstein, I. 1996 *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Comission on the Restructuring of the Social Sciencies* (California: Standford University).
Wolin, Sheldon S. 1993 (1960) *Política y Perspectiva. Continuidad y Cambio en el Pensamiento Político Occidental* (Buenos Aires: Amarrortu).

Javier Amadeo*

Mapeando o marxismo**

**Licenciado em Ciência Política, Universidade de Buenos Aires. Doutor em Ciência Política, Universidade de São Paulo. Editor acadêmico do Programa de Publicações em Português do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO).

* Tradução de Simone Rezende da Silva.

Na ciência não há calçadas reais,
e quem aspire alcançar seus luminosos cumes,
tem que estar disposto a escalar a montanha por caminhos acidentados
Karl Marx
Prólogo (1872) à edição francesa de *O Capital*

Como afirma Perry Anderson (1988), o característico do tipo de crítica representada pelo marxismo é que inclui uma concepção autocrítica; o marxismo é uma teoria da história que, por sua vez, pretende oferecer uma história da teoria. Desde o começo, em seus estatutos, inscreveu-se um marxismo do marxismo: Marx e Engels definiram as condições de suas descobertas intelectuais como a aparição de determinadas contradições de classe da sociedade capitalista; não simplesmente como um "estado ideal de coisas", mas sim como algo originado pelo "movimento real das coisas". Assim, o marxismo, como teoria crítica que aspira proporcionar uma inteligibilidade reflexiva de seu próprio desenvolvimento, outorga prioridade, a princípio, às explicações extrínsecas de seus êxitos, fracassos ou estancamentos. Entretanto, nunca se trata de uma primazia absoluta ou exclusiva, que não faria mais que eximir a teoria de suas responsabilidades fundamentais. Ao contrário, a necessidade de uma história interna complementar da teoria, que meça sua vitalidade enquanto programa de pesquisa

guiado pela busca da verdade, é o que separa o marxismo de qualquer variante do pragmatismo ou do relativismo. Guiados por estas referências que nos proporciona Anderson, tentaremos realizar uma breve análise da trajetória do marxismo, fazendo referência à relação entre a história interna da teoria e a história política de seu desenvolvimento externo.

A experiência histórica: da tradição clássica ao marxismo ocidental

A tradição clássica do marxismo se formou a partir de Marx e Engels, fundadores do materialismo histórico, e da geração que os sucedeu, tanto do ponto de vista cronológico, como da produção intelectual. Os membros da geração posterior a Marx e Engels –Labriola, Mehring, Kautsky, Plejánov–, provenientes de regiões orientais e meridionais da Europa, estiveram intimamente vinculados à vida política e ideológica dos partidos operários de seus países, e suas obras foram uma espécie de continuação dos trabalhos de Engels, que procuravam sistematizar o marxismo histórico como teoria geral do homem e da natureza para dar ao movimento operário uma visão ampla e coerente do mundo que seria necessário transformar. A geração seguinte, mais numerosa que a anterior, chegou a sua maturidade em um ambiente mais tenso que seus predecessores, e confirmou uma mudança que começava a ser percebida: o deslocamento do eixo geográfico da cultura marxista clássica para a Europa oriental e central. Todos os membros desta geração –formada, entre outros, por Lênin, Luxemburgo, Hilferding, Trotsky, Bauer, Preobrazhenski, Bujarin– desempenharam um papel destacado na direção dos partidos operários de seus respectivos países. O desenvolvimento temático do marxismo desta época se dirigiu a duas problemáticas centrais: a necessidade de explicações e análise das evidentes transformações do modo de produção capitalista que tinham sido desenvolvidas pelo capital monopolista e pelo imperialismo[13]; e o surgimento de uma teoria política marxista apoiada diretamente na luta de massas do proletariado, e integrada na organização dos partidos[14]; a força central destes desenvolvimentos vinculava-se, sem dúvida, com as enormes energias revolucionárias das massas russas. Se o triunfo da Revolução Russa havia deslocado o

[13] Kautsky, *La cuestión agraria*; Hilferding, *El capital financiero*; Lênin, *El desarrollo capitalista en Rusia*; Luxemburgo, *La acumulación de capital*.

[14] O grande teórico neste aspecto foi Lênin: ¿Qué hacer?; Las lecciones del levantamiento de Moscú; Un paso adelante, dos pasos atrás; Dos tácticas de la socialdemocracia; El derecho de las naciones a su autodeterminación.

centro de gravidade internacional da erudição histórica do marxismo para Rússia, a morte de Lênin e a consolidação de um estrato burocrático privilegiado, destruiu a unidade revolucionária entre teoria e prática obtida pela revolução de outubro. Todo o trabalho teórico sério cessou, e o país mais avançado do ponto de vista intelectual se converteu rapidamente em um páramo.

Com o estalo da Segunda Guerra Mundial, o panorama do mundo sofreu uma profunda transformação. A União Soviética, comandada por Stalin, assegurou a libertação da Europa do domínio alemão e, ao mesmo tempo, estabeleceu regimes comunistas nos países do leste europeu. Na França e Itália, o papel dos partidos comunistas na resistência os converteu nas organizações mais importantes da classe operária de seus países; enquanto que na Alemanha, a ocupação americana eliminou a tradição comunista anterior. Nos 30 anos seguintes, produziu-se um período de prosperidade econômica como nunca antes tinha conhecido o capitalismo, junto com a consolidação de sistemas parlamentares que, pela primeira vez, voltaram ao capitalismo estável no mundo industrial europeu e americano. Enquanto que nos países sob tutela da União Soviética produziram-se crises e ajustes depois da morte de Stalin, mas sem modificações fundamentais em seu funcionamento. Foi neste contexto econômico no qual a teoria marxista produziu uma mudança profunda, dando origem ao que se deu a chamar "marxismo ocidental". Esta tradição se estruturou a partir dos trabalhos de uma série de destacados intelectuais provenientes das regiões ocidentais da Europa: Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Marcuse, Horkheimer, Adorno, Della Volpe, Colletti, Lefebvre, Sartre e Althusser.

Como afirma Anderson (1987), uma série de características define e delimita o "marxismo ocidental" como uma tradição integrada. A fundamental é o progressivo e lento distanciamento entre este marxismo e a prática política. A unidade orgânica entre prática e teoria, característica da geração clássica de marxistas, que desempenhou uma função intelectual orgânica e política dentro de seus respectivos partidos, iria perder-se pouco a pouco em meados do século posterior à Primeira Guerra Mundial[15].

Entre meados da década de vinte e os levantamentos de 1968, o marxismo ocidental se desenvolveu de maneira vigorosa, mas longe de toda prática política de

[15] Excepcionais neste sentido foram os casos de Lukács, Korsch e Gramsci, cujo labor teórico só pode ser compreendido em relação com seus compromissos políticos. Os três foram destacados dirigentes políticos de seus respectivos partidos, e ademais participantes e organizadores de levantamentos revolucionários de massas.

massas. Este divórcio vinculava-se com o período histórico que se correspondeu com o auge deste marxismo; o destino do marxismo na Europa foi o resultado da ausência de grandes levantamentos revolucionários depois de 1920, com exceção da periferia cultural –Iugoslávia, Grécia, Espanha e Portugal. A isto se somou a stalinização dos partidos herdeiros da Revolução Russa, que contribuiu para tornar impossível uma renovação genuína da teoria em um contexto de ausência de levantamentos de massas. Assim, a característica do *marxismo ocidental*, como afirma Anderson (1987), é que constitui um produto da derrota. O fracasso da revolução socialista fora da Rússia, por sua vez conseqüência e causa do rumo da Revolução Russa, foi o pano de fundo comum a toda tradição teórica desse período. Uma das conseqüências centrais deste processo foi um silêncio profundo do marxismo ocidental em alguns dos campos mais importantes para a tradição prévia ao marxismo: o exame das leis econômicas do movimento do capitalismo, e da análise das formas políticas do estado burguês, e da estratégia política para superá-lo[16]. O progressivo abandono das estruturas econômicas ou políticas como pontos de interesse foi acompanhado por uma mudança básica em todo o centro de gravidade do marxismo europeu, o qual se deslocou para a filosofia.

Uma conseqüência adicional foi o deslocamento gradual dos lugares de produção do discurso marxista dos partidos socialistas e comunistas e dos sindicatos operários para as universidades e para os institutos de pesquisa. A mudança inaugurada com a Escola de Frankfurt no final dos anos 20 e princípio dos anos 30 se transformou em uma tendência dominante no período da Guerra Fria. Esta mudança de terreno na institucionalização do marxismo se refletiu em uma mudança de enfoque. Os determinantes externos que impulsionaram o deslocamento dos principais focos da teoria marxista da economia e da política para a filosofia, e seu traslado dos partidos às universidades, inscreviam-se na própria história política do período. Esta mudança, entretanto, complementava-se com outro elemento importante, neste caso interno à própria teoria: a revelação tardia dos mais importantes trabalhos do jovem Marx –em especial dos *Manuscritos econômicos-filosóficos* de 1844. Apesar de terem sido publicados pela primeira vez em 1932, foi no pós-guerra que se fizeram sentir dentro do marxismo os efeitos do descobrimento destas obras do pensamento do Marx.

[16] Gramsci, novamente, constitui uma exceção neste campo.

Assim, o marxismo ocidental em seu conjunto invertia, paradoxalmente, a trajetória do desenvolvimento do próprio Marx. Enquanto que o fundador do materialismo histórico se deslocou progressivamente da filosofia à política, e em seguida à economia, como terreno central de seu pensamento, os sucessores da tradição que surgiram depois de 1920 voltaram às costas cada vez mais à economia e à política para passar à filosofia, abandonando o compromisso com o que tinha sido a grande preocupação do Marx maduro. Neste período se evidenciou um enorme interesse do marxismo em discernir as regras da pesquisa social descobertas por Marx, mas enterradas nas particularidades circunstanciais de sua obra. O resultado foi que uma notável proporção da produção teórica do marxismo se centrou em um debate sobre o método –Korsch, Sartre, Adorno, Althusser, Marcuse, Della Volpe, Lukács e Colletti produziram grandes sínteses, enfocadas essencialmente em problemas de cognição[17]. Um elemento adicional, na ordem do discurso, foi que a linguagem em que estavam escritas as obras adquiriu um caráter cada vez mais especializado. Outra das características do marxismo ocidental foi que, além das questões de método, concentrou-se no estudo da cultura, em um sentido amplo[18]. As sucessivas inovações em temas essenciais dentro do marxismo ocidental refletiam, de fato, problemas reais que a história tinha exposto. Basta recordar as análises de Gramsci sobre a hegemonia; as preocupações da Escola de Frankfurt sobre os desdobramentos da razão instrumental; Marcuse e sua análise da sexualidade; as obras de Althusser sobre a ideologia; e o tratamento de Sartre sobre a escassez. Um traço fundamental comum e latente em toda esta análise era o pessimismo das conclusões.

Pode-se resumir, esquematicamente, o conjunto de características que definem o marxismo ocidental, da seguinte maneira. Nascido após do fracasso das revoluções proletárias nas zonas avançadas do capitalismo europeu depois da Revolução Russa, desenvolveu-se em uma crescente cisão entre teoria e prática política, que foi ampliada pela burocratização da URSS. Assim, o divórcio estrutural entre a teoria e a prática, inerente às condições políticas da época, impediu um trabalho político-intelectual

[17] Korsch, *Marxismo y filosofía*; Sartre, *Questões de método* e *Crítica da razão dialética*; Adorno, *Dialética negativa*; Althusser, *Ler O Capital* e *Pour Marx*; Marcuse, *Razão e revolução*; Della Volpe, *La lógica como ciencia* positiva; Lukács, *História e consciência de classe* e *El asalto a la razón*; Colleti, *Hegel y el marxismo*.

[18] Gramsci, *Os cadernos do cárcere*; Lukács, *Teoria do romance* e *Estética*; Benjamin, *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*; Della Volpe, *Crítica do gosto*; Sartre *Qu´est-ce que la literature?* e *Flaubert*; Althusser, *Aparatos ideológicos do estado*.

unitário do tipo que definia o marxismo clássico. O resultado foi o traslado da produção teórica às universidades, longe da vida do proletariado, e um deslocamento da teoria da economia e da política à filosofia; esta especialização foi acompanhada por uma crescente complexidade na linguagem. Por sua vez, a produção teórica marxista procurou inspiração nos sistemas de pensamento contemporâneos não marxistas, em relação aos quais se desenvolveu de forma complexa e contraditória. Ao mesmo tempo, a concentração dos teóricos marxistas no âmbito da filosofia, junto com o descobrimento dos primeiros escritos do Marx, levou a uma busca geral retrospectiva dos antecessores filosóficos, e a uma reinterpretação do materialismo histórico à luz deles. Os resultados foram múltiplos: houve um marcado predomínio do trabalho epistemológico, enfocado essencialmente em problemas de método; o principal campo em que se aplicou o método foi o da estética, ou da cultura em um sentido mais amplo; as principais produções teóricas que desenvolveram novos temas ausentes do marxismo clássico revelaram um persistente pessimismo. O determinante desta tradição foi sua formação a partir da derrota, as longas décadas de retrocesso e estancamento que atravessou a classe operária ocidental depois de 1920. Mas, em que pese tudo isso, os principais pensadores permaneceram imunes ao reformismo. Não obstante sua distância das massas, nenhum capitulou ante o capitalismo triunfante como antes o tinham feito teóricos da II Internacional. Além disso, a experiência histórica que sua obra articulou foi também, em muitos aspectos críticos, a mais avançada do mundo, já que abrangia as formas superiores da economia capitalista, os mais velhos proletariados industriais e as mais longas tradições intelectuais do socialismo. Muito da riqueza e da complexidade deste histórico se inscreveu no marxismo ocidental, assim como em seus campos de eleição. O resultado foi que este marxismo alcançou uma sutileza maior que o de qualquer fase anterior do materialismo histórico (Anderson, 1987).

O marxismo continental

Como afirma Tosel (2001a), a história posterior a 1968 é extremamente complexa. Se o marxismo-leninismo continuou aprofundando sua crise irreversível, algumas grandes operações de reconstrução teórica testemunhavam uma vitalidade contraditória do pensamento marxista: entre 1968 e 1977, desenvolvem-se as últimas tentativas de renovação inscritas dentro da corrente da III Internacional ou em suas margens. Tratou-

se de propostas de reforma intelectual, moral e política, formuladas por teóricos ligados aos partidos comunistas. A obra dos grandes comunistas filósofos heréticos conheceu seu último brilho. Lukács (1885-1971) escreve sua última grande obra *Ontologia do ser social* (1971-1973). Ernest Bloch (1885-1977) publica *Atheismus im Christentum* (1968) e *Experimentum Mundi* (1975). Na Itália, publica-se a edição original de *Os cadernos do cárcere* (1975) do Antonio Gramsci (1891-1937), que permite avaliar de maneira mais interessante a filosofia da práxis, ao diferenciá-la da interpretação de Palmiro Togliatti. Na França, Louis Althusser (1918-1990) continua fazendo da polêmica sobre uma nova expansão, e sobre as formas da ciência materialista da história, um elemento fundamental da última discussão filosófico-política internacional centrada no marxismo, *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas* e *Elementos de autocrítica* (1974). A sombra projetada por 1968 colocou na ordem do dia as perspectivas de superação da velha ortodoxia e da busca de uma saída à esquerda do stalinismo, e também colocou em questão a possibilidade de um reformismo revolucionário que centrava sua estratégia de poder em uma democratização radical. Entretanto, estas esperanças logo se viram frustradas (Tosel, 2001a).

No fim da década de setenta, o marxismo continental conheceu um processo de desagregação aberta, ou encoberta, ligada à marginalização (no caso da França e Espanha), à transformação social-liberal (Itália), ou à implosão (Leste Europeu) dos partidos comunistas. A retração do marxismo continental vinculava-se à evolução política do movimento comunista.

Como afirma Anderson (1988), o marxismo ocidental havia estado marcado por uma relação contraditória em relação à União Soviética. Apesar do processo de stalinização que se desencadeou na URSS logo depois da década de trinta, as esperanças de construir uma ordem social superior ao capitalismo continuaram sendo parte do movimento comunista internacional. Daí a distância permanentemente crítica da tradição do marxismo ocidental com relação à URSS. Entre 1954 e 1960, a sociedade soviética viveu um período de mudanças, liberalizou-se a vida cultural, adotaram-se reformas econômicas e se proclamou uma nova política externa. Entretanto, os fracassos dos últimos anos do Kruschev levaram a um processo de reação encarnado pelo conservadorismo brezhnevista. A última tentativa de reforma nos países do Leste foi a Primavera de Praga. Este projeto de construir uma democracia dos trabalhadores, em

um país com fortes tradições parlamentares de pré-guerra e uma cultura parecida com a dos países ocidentais, foi sufocada pelos tanques soviéticos. A invasão de Varsóvia em 1968 enclausurou as últimas esperanças de desestalinização do bloco soviético. Neste contexto, uma nova força atraiu interesses no movimento comunista, a Revolução Cultural Chinesa, que chegou a parecer uma forma superior de ruptura com a herança institucionalizada da industrialização e burocratização stalinista. A Revolução Cultural proclamou como meta a superação da divisão entre trabalho manual e intelectual, e entre campo e cidade. Tudo isto devia realizar-se por meio da administração popular direta. Entretanto, a direção da experiência maoísta resultou bem diferente das promessas proclamadas. Já no começo da década de setenta, fez-se evidente o significado da Revolução Cultural: a repressão de milhões de pessoas, o estancamento econômico e o obscurantismo ideológico, simbolizado no culto a Mao. O repúdio à Revolução Cultural, logo depois da morte do líder chinês, abriu o caminho para uma nova política em um sentido muito mais liberal e pragmático. A frustração em relação à experiência Chinesa, que seria central no desenvolvimento do marxismo ocidental, e produziria um efeito de divisão intelectual similar ao do advento do eurocomunismo.

A experiência eurocomunista partiu também da crítica da experiência soviética, e sua verdadeira gênese foi a invasão de Tchecoslováquia. A alternativa eurocomunista fez pé firme na necessidade de preservar as liberdades políticas, e na defesa de uma ordem política que mantivesse as instituições parlamentares e repudiasse a ruptura violenta da ordem capitalista. O que se procurava era, em outras palavras, uma via pacífica, gradual e constitucional, situada nas antípodas do modelo da revolução de outubro. A adoção do eurocomunismo por parte das direções dos partidos comunistas pode ser considerada como uma aceitação tardia da preocupação heterodoxa pela democracia socialista na qual se apoiou desde o começo grande parte da tradição do marxismo ocidental. Outro fator decisivo para a adesão geral ao eurocomunismo foi a situação política do sul da Europa. Em meados da década de setenta, a região parecia estar preparada para uma mudança profunda na ordem social. Na França, a direita caiu em descrédito depois de 20 anos de governo ininterruptos. Na Itália, a corrupção e a incompetência da Democracia Cristã tinham dado lugar ao surgimento de uma situação pré-revolucionária, com uma esquerda extremamente forte, hegemonizada pelo Partido Comunista. A situação em Portugal também era amplamente favorável ao movimento

comunista. Entretanto, as expectativas colocadas no eurocomunismo viram-se rapidamente frustradas. Os grandes partidos comunistas do continente foram derrotados em suas aspirações políticas. O Partido Comunista Italiano se desgastou na busca de uma aliança com a Democracia Cristã, decepcionando seus seguidores e sem conseguir chegar ao governo. O Partido Comunista Francês rompeu sua aliança com a social-democracia quando ainda era uma organização forte, precipitando seu fracasso em 1978, e retornando mais tarde ao governo, porém debilitado e derrotado. Por sua vez, o Partido Comunista Português, que tinha rechaçado o eurocomunismo, tentou sem êxito tomar o poder mediante um golpe burocrático e, com isso, terminou com a revolução portuguesa. Assim, o período de alta aberto em 1968 foi definitivamente fechado na Europa em 1976, e a questão do comunismo na Europa ocidental foi inteiramente resolvida com a derrota da revolução portuguesa e o declínio do PCI depois das eleições de 1976 na Itália. Esta série de fracassos foi um golpe demolidor para aqueles que tinham vislumbrado uma nova era do movimento operário no desaparecimento da velha ordem do sul. Foi neste ponto no qual a chamada "crise do marxismo" teve sua origem e significado. O que a desencadeou foi uma dupla decepção: a primeira se produziu ante o desenvolvimento da alternativa Chinesa; a segunda, ante o porvir da situação na Europa ocidental. Cada uma destas alternativas se apresentou como uma nova solução histórica, capaz de superar os dilemas da experiência soviética. No entanto, resultaram incapazes de resolver os problemas políticos do momento. A decepção crucial esteve marcada pela transformação do eurocomunismo em uma versão de segunda classe da social democracia. Isto afetou as perspectivas do socialismo naqueles países avançados que pareciam oferecer as maiores oportunidades para um progresso do proletariado no ocidente. Neste ponto se pode ver por que a "crise do marxismo" foi um fenômeno essencialmente latino: porque na França, Itália e Espanha a aposta pelo eurocomunismo era mais forte e, portanto, onde seu fracasso gerou um golpe mais duro. Neste contexto, o marxismo perdeu de maneira rápida sua relativa hegemonia. Muitos filósofos e intelectuais abjuraram com grande estrondo, ou se distanciaram discretamente em função de sua própria ética (Anderson, 1988).

Sob o efeito deste desaparecimento espetacular, entretanto, manteve-se uma pesquisa livre e plural, embora tenha perdido um de seus traços fundamentais: sua relação com as forças políticas e com os atores sociais que a modernização capitalista

tinha transformado violentamente. Mas o desaparecimento do intelectual do partido, o eclipse do intelectual consciente e crítico, não constituiu um episódio do fim da história. Marx continuou sendo objeto de pesquisa e de tentativas de renovação com o objetivo de reformular uma teoria crítica à altura da época, embora diferente das operações de reconstrução surgidas das grandes heresias do comunismo do período anterior. Mais que ao fim do marxismo, assistimos a um florescimento disperso de vários marxismos. O surgimento de vários marxismos se deveu à própria dinâmica do capitalismo mundial e à aparição de novas contradições.

França: althusserianismo, desconstrução e renascimento

Durante as três décadas posteriores à libertação, a França chegou a desfrutar de uma primazia cosmopolítica no universo marxista. O declínio desta tradição não foi, como vimos, um assunto meramente nacional.

Como afirma Anderson (1988), o tema central do debate francês durante os anos quarenta e cinqüenta passava por entender a natureza das relações entre estrutura e sujeito na sociedade e na história. A influência filosófica mais importante do período era o existencialismo, cujas raízes encontravam-se no Kojève, Husserl e Heidegger, com sua ontologia acentuada do sujeito. Apesar de suas origens, o existencialismo francês alinhava-se com a esquerda e, em um momento em que a França debatia-se em turbulentas lutas de classe, tentava conciliar-se com a realidade estrutural do partido comunista. O resultado foi uma tentativa de recolocar as relações entre sujeito e estrutura como uma espécie de síntese entre marxismo e existencialismo, proposto por Sartre, De Beauvoir, Merleau-Ponty. Os debates foram de uma qualidade e intensidade pouco comum, constituindo um dos episódios mais ricos da história intelectual do pós-guerra. A culminação deste debate foi a publicação da *Crítica da razão dialética* de Sartre, cujo tema eram as interações entre práxis e processo histórico, entre indivíduos e grupos, e entre grupos e o prático-inerte, em uma história desencadeada pela escassez. Em *Questão de método* –publicado como prefácio à *Crítica*– Sartre refere-se essencialmente aos instrumentos teóricos necessários para compreender o significado total da vida do indivíduo, concebido como “universal singular”. Na *Crítica* tenta oferecer uma exposição filosófica das “estruturas formais elementares” de qualquer

história possível, ou uma teoria dos mecanismos gerais de construção e subversão de todos os grupos sociais.

A história em si mesma, a "totalização diacrônica" de todas estas "multiplicidades práticas e de todas suas lutas", devia ser o objeto de um segundo volume. O horizonte era compreender a verdade da humanidade como um todo –que tinha uma continuidade epistemológica com a verdade de uma pessoa. O projeto procurava elaborar uma história global cujo fim seria uma compreensão totalizadora do significado da época contemporânea, um projeto por certo monumental. Entretanto, o segundo volume escrito por Sartre foi abandonado, ficando inacabado. Neste ato de desistência, e no silêncio subseqüente, decidiu-se grande parte do destino da esquerda francesa e do marxismo. Doze anos depois, Sartre terminou sua carreira com um monumental estudo sobre Flaubert, que parecia anunciar a volta ao projeto biográfico, muito mais modesto, esboçado em *Questões de método*.

Contudo, todo o terreno de resposta teórica tinha ficado vazio. Em 1962, Lévi-Strauss publica *O pensamento selvagem*, duro ataque contra a *Crítica da razão dialética*, que continha uma antropologia completamente alternativa, e concluía com um ataque direto ao historicismo de Sartre, em nome das propriedades invariáveis da mente humana e da igual dignidade de todas as sociedades humanas. Desta forma, lançava por terra as pretensões da razão dialética e da diacronia histórica construídas por Sartre, reduzindo-as a uma mitologia do civilizado contraposto ao pensamento selvagem. "O fim último das ciências humanas não é construir o homem, e sim dissolvê-lo" (*O pensamento selvagem*). Quando em 1965 apareceu a réplica marxista, esta não foi um repúdio e sim uma confirmação da proposta estruturalista.

Em *Ler O Capital* (1967) e *Pour Marx* (1985), Althusser incorpora ao marxismo a crítica de Lévi-Strauss à história e o humanismo, reinterpretado agora como um anti-humanismo teórico para o qual a diacronia não era mais que um "desenvolvimento das formas" do conhecimento sincrônico. A inovação teórica que provocou Althusser exerceu grande influência na formação de uma nova geração de jovens marxistas, deslocando os teóricos anteriores como Sartre, mas também Lefebvre e Goldmann, entre outros. Althusser, retomando a visão de Lévi-Strauss, tentou resolver a complexa relação entre estrutura e sujeito, fazendo deste último um mero efeito ilusório das estruturas ideológicas. O Maio Francês, entretanto, colocaria o marxismo althusseriano

em uma difícil encruzilhada: como explicar a irrupção espetacular de estudantes, operários e outros sujeitos coletivos. Althusser era o candidato para responder teoricamente à explosão política da luta de classes. Embora com dificuldades para explicar a mudança, a elaboração do Althusser ao menos contava com uma teoria da contradição e a sobredeterminação e, portanto, do tipo de "unidade de ruptura" que podia dar origem a uma situação revolucionária em uma sociedade dividida em classes. Entretanto, o resultado foi outro. Althusser tentou ajustar sua teoria concedendo um espaço ao papel das massas que, conforme reconhecia, "faziam a história", embora "os homens e mulheres" não a fizessem. Todavia, a direção geral da obra althusseriana não foi reproblematizada. A introdução do problema do sujeito histórico na maquinaria da casualidade estrutural, iniciada em *Ler O Capital*, não conduziu a uma reelaboração teórica dos fundamentos do marxismo althusseriano, e sim à incoerência. A conseqüência disto foi o desaparecimento progressivo do marxismo althusseriano como corrente teórica de importância em meados da década de setenta (Anderson, 1988).

Ao longo dessa década, Paris foi finalmente normalizada depois dos levantes do Maio Francês, e muitos dos membros mais estridentes da geração de 68, de Kristeva ao Glucksmann, passaram para a ultradireita dos *nouveaux philosophes*. Foi então que as vozes de Lyotard, Derrida, Foucault, Baudrillard, Deleuze e Guattari passaram a dominar a vida intelectual francesa, e decretaram a "morte do sujeito" e o "fim do social".

De todas as formas, alguns debates sobre o humanismo continuaram por um certo tempo, e deram lugar a interessantes pesquisas, como as de Lucien Sève em *Marxisme et théorie da personnalité*. A própria crítica do estruturalismo como ideologia da eternidade, de uma história que sucede imóvel, colocou a questão da historicidade em sua singularidade, sem recorrer a improváveis leis da história, e evidenciou a importância das formas como lógicas materiais (Lucien Sève, *Structuralisme et dialectique*). Entretanto, a estrutura finalista e as garantias do final comunista mantiveram de maneira dogmática as fecundas intuições da pluralidade das dialéticas. A partir de outras instâncias, mais sensíveis aos impasses do marxismo, buscou-se uma recuperação francesa da filosofia da práxis; em um momento paradoxal da crítica althusseriana, Gramsci alcançou na França certa importância para pensar uma análise hegemônica nas condições do capitalismo moderno em sua fase fordista (ver os

trabalhos de Jacques Texier, Christine Buci-Glucksmann e André Tosel em *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*). A partir de outras instâncias reconstrutivas, fortemente teóricas, foram tentadas análises mais profundas, que procuravam ampliar o conhecimento da sociedade, mas sem conseguir sair de um certo isolamento, apesar de sua vitalidade. Tal é o caso de Henri Lefebvre, que ao analisar as formas concretas da modernidade capitalista (*O direito à cidade e A produção do espaço*) indicou, dentro do modo de produção estatal, os maiores obstáculos à emancipação, e mostrou a debilidade do marxismo ao tentar resolver o problema (*De l'État*) (Tosel, 2001a).

Dentro da retirada do marxismo francês, deve-se assinalar a importância do trabalho do Georges Labica que conseguiu levar por bom caminho a difícil tarefa do *Dictionnaire critique du marxism* (1982), em colaboração com o G. Bensussan, que permitiu a manifestação de uma pluralidade de marxismos.

Neste período de deslegitimação violenta do marxismo, manteve-se um marxismo subterrâneo pós-althusseriano que, apesar de não haver relação orgânica com a prática e a organização, pôde desenvolver-se em dois sentidos: por meio do descobrimento contínuo da complexidade de uma obra inacabada; e mediante a continuação de certa produtividade teórica. No primeiro sentido, destaca-se a importante contribuição de Jacques Bidet em *Que faire du capital? Matériaux pour une refondation*, que é uma análise crítica e uma reinterpretação geral da obra-prima marxista: verificando certas interpretações althusserianas, Bidet mostra como a dialética hegeliana é, ao mesmo tempo, obstáculo e oportunidade do método de exposição da crítica marxista, e propõe um reexame de todas as categorias do sistema –valor, força de trabalho, classes, salário, produção, ideologia, economia–, evidenciando que as aporias da concepção do valor-trabalho não podem ter resolução senão por meio de uma leitura indissociavelmente sócio-política, que obrigue a pensar uma economia efetivamente política do trabalho vivo. No segundo sentido, está a elaboração original de Étienne Balibar que, depois de tentar elucidar os conceitos fundamentais do materialismo histórico em sua contribuição a *Ler O Capital*, recolocou na discussão as categorias centrais sobre a temática da subsunção real, e orientou sua produção para ressaltar a permanência da luta de classes ("*Plus-value et classes sociales*" em *Cinq études du matérialisme historique*). Balibar abandonou de fato, nesses anos, um construtivismo

dogmático para praticar um tipo de experimentalismo teórico de uso aporético, e problematizar as incertezas da teoria marxista do estado, o partido e a ideologia ("*État, Parti, idéologie*" *en Marx et sa critique de la politique*). A partir desta leitura de Marx, e depois de ter assimilado as teses do sistema-mundo de Wallerstein, Balibar mostra como a luta de classes relaciona-se com a gestão internacional da força de trabalho; como ela está duplamente subordinada pela produção de identidades imaginárias nacionais e étnicas; como o potencial de resistência das classes operárias está atualmente em perigo de ser transformado e alterado pelas formas nacionais e raciais; e, finalmente, como nacionalismo e racismo implicam-se um com o outro (Balibar e Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*). Também foram de importância os trabalhos do Nicos Poulantzas, quem, a partir de uma concepção extremamente abstrata, procurou fixar as linhas gerais de uma teoria estrutural da prática política (*Pouvoir politique et classes sociales*), e repensar as funções do estado de uma concepção relacional do poder (*L'État, le pouvoir, le socialisme*) (Tosel, 2001a).

Durante a década de noventa, produz-se um retorno do marxismo à cultura francesa. Marx transforma-se em, no mínimo, um clássico do pensamento. As revisões multiplicam-se. Sem dúvida, um dos trabalhos mais ativos na recuperação do legado de Marx foi o do *Actuel Marx* que, sob a direção de Jacques Bidet e Jacques Texier, organizou e publicou importantes colóquios[19]. Texier continuou, também, com seus estudos sobre Gramsci, Marx e Engels (*Les innovations d'Engels, 1885, 1891, 1895* e *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*). Por sua vez, Bidet, em sua obra *Théorie de la modernité* (1990), propõe-se integrar o aporte de Marx no contexto mais amplo da filosofia política e das teorias sociais modernas. Para Bidet, é próprio da modernidade que a dominação articule-se de modo específico com uma forma de contratualidade que não pode deixar de afirmar suas exigências. Propõe-se assim a estabelecer a existência de um piso meta-estrutural comum, a "modernidade", a partir do qual se possam pensar as condições de constituição de sistemas polarmente opostos, e as condições da passagem de uma a outra o interior das condições limite do mundo moderno. A este enfoque de modernidade corresponde uma definição de "liberdade dos modernos" que supera os limites liberais. Seu projeto consiste em levar as suas últimas conseqüências o

[19] O primeiro dos colóquios foi organizado na Sorbonne em 1990 sob o título "Fim do comunismo? Atualidade do marxismo?".

elemento democrático da tradição liberal, reformulando, sob uma forma mais radical, o projeto socialista de Marx.

Toda uma série de trabalhos teóricos e acadêmicos demonstra o retorno do marxismo ao centro da vida intelectual francesa. Os trabalhos de Étienne Balibar propõem uma prática experimental que lhe permite re-colocar um Marx rico em tensões aporéticas e produtivas (*La philosophie de Marx*), e articular uma análise dos fenômenos de identidade e uma reapropriação do direito natural revolucionário, mas sem fundá-lo em um neocontratualismo social-liberal (*Les frontières de la démocratie*). Estes projetos de reconstrução fundam-se com base nas teorias da ação, consideradas, por sua vez, como uma análise crítica e fecunda de Marx, e impulsionam como contrapartida uma crítica marxista dessas teorias (por exemplo, André Tosel, *L'esprit de scission*). A questão ética reaparece nas obras do Lucien Sève (*Pour une critique de la raison bioéthique*) e Yvon Quiniou (*Figures de la déraison politique*). Manifesta-se também na renovação, no estudo de Marx sobre a problemática utópica, com os trabalhos de Michel Vadeie (*Marx penseur du possible*), Daniel Bensaïd (*Marx l'intempestif. Grandeur et misères d'une aventure critique [XIX-XXe siècle]*) e Miguel Abensour, o qual explora o questionamento de Marx sobre o político e sobre a vontade prática da emancipação (*La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*). No mesmo sentido se dirige à defesa de Marx por Jacques Derrida (*Spectres de Marx*), que prevê o provir de um "espírito" do marxismo irredutível à necessária desconstrução da metafísica ocidental, e pleno de um novo internacionalismo (Tosel, 2001a).

A crise da filosofia da práxis na Itália

A vigorosa tradição do marxismo italiano, de grande originalidade e fortemente vinculada às lutas sociais, remonta a fins do século XIX. Labriola, filósofo de origem hegeliana, aderiu ao marxismo em 1890, e sua influência foi fundamental para o desenvolvimento posterior do marxismo. A obra da Labriola foi herdada e continuada por Mondolfo, outro filósofo de origem hegeliana, de grande importância para a geração de Gramsci.

Logo depois da experiência fascista, publicam-se pela primeira vez os escritos produzidos por Gramsci durante seu confinamento. A presença desta herança marxista nativa, que culminou na grande obra empreendida por Gramsci, ajudou a imunizar o

marxismo italiano do pior do stalinismo soviético. Mas, por outro lado, a canonização póstuma de Gramsci serviu, paradoxalmente, para esterilizar a própria vitalidade da tradição italiana. A figura de Gramsci foi convertida em um ícone oficial, enquanto seus escritos eram esquecidos. Como resultado, a principal tendência teórica que se desenvolveu dentro do marxismo depois da Segunda Guerra Mundial foi uma reação contra a ascendência filosófica representada por Labriola e Gramsci.

O fundador da nova escola foi Galvano Della Volpe, filósofo afiliado ao PCI em 1944. A influência de Della Volpe foi escassa durante grande parte de sua vida, até depois da década de sessenta. Neste período, os temas filosóficos da escola começaram a adquirir ressonância entre membros mais jovens. Em particular, podia-se interpretar que a insistência filosófica na importância da "abstração científica determinada" característica da obra de Della Volpe implicava a necessidade de uma análise da sociedade italiana em termos das categorias "puras" do capitalismo desenvolvido, com alguns objetivos políticos correspondentemente "avançados" a serem perseguidos pela classe operária. Isto estava em oposição à ortodoxia do PCI, que sublinhava o caráter atrasado e híbrido da sociedade italiana, o qual exigia reivindicações mais limitadas, de tipo "democrático" mais que socialistas. Della Volpe e sua escola foram resolutamente anti-hegelianos, negativos em sua avaliação da filosofia de Hegel, e positivos em sua afirmação de que o pensamento do Marx representou uma ruptura completa com Hegel (ver *Logica come scienza positiva*). Colletti, discípulo de Della Volpe, escreveu o principal ataque contra o hegelianismo em *Hegel e il marxismo*, obra concebida como uma demonstração de que Hegel era um filósofo cristão intuitivo cujo propósito teórico era o aniquilamento da realidade objetiva e da desvalorização do intelecto, a serviço da religião, e que isso estava nas antípodas de Marx (Anderson, 1987).

O caso da Itália, nas décadas de setenta e oitenta, é singular; país do mais importante e liberal partido comunista europeu, rico em uma tradição marxista própria e forte, a da filosofia da práxis, conheceu uma dissolução rápida dessa tradição. A estratégia proclamada de construção contra-hegemônica se transformou, pouco a pouco, em uma simples política democrática de alianças eleitorais. O historicismo, mais togliatiano do que gramsciano, entrou em uma crise irreversível. Até esse momento, este tinha conseguido articular a perspectiva geral, abstrata, de uma transformação do modo de produção capitalista e a determinação de uma política de reformas

supostamente para alcançar este fim, assim como brindar sua confirmação no movimento real, quer dizer, na força do partido e na realidade das massas. Se este historicismo evitou que o marxismo italiano conhecesse o Diamat soviético, e durante longo tempo evitou a reverência às leis históricas gerais, a previsão das condições de possibilidade do deslocamento revolucionário hegemônico acabou por diluir-se em uma tática sem outra perspectiva que a manutenção de um vínculo com o campo socialista, justificando a idéia de uma estratégica dupla.

As subseqüentes pesquisas de inspiração gramsciana estiveram guiadas por uma atualização cada vez mais democrática-liberal. Foram de importância as obras de especialistas cujo trabalho foi fundamental para a edição de *Os Cadernos*, por esclarecer a estrutura interna e o movimento do pensamento de Gramsci (Gerratanna, especialmente; Baladoni; Francioni; Lo Piparo; Paggi e Vacca, entre outros). Outras pesquisas também se centraram na análise dos textos de juventude de Marx, e nos manuscritos de 1861-1863. Mas, de fato, a filosofia da práxis perdeu o vínculo com o programa de análise que o tinha feito específico, e este foi tendencialmente reconduzido pelas incertezas com respeito a suas origens, em outras filosofias anteriores a Gramsci.

A esta diluição corresponde o desaparecimento de outra via alternativa que existia nestes anos, a elaboração de Galvano Della Volpe. A apelação metodológica dellavolpiana ao pensar o galileismo moral de Marx –autor de uma teoria científica humeana-kantiana da abstração determinada– termina por abandonar a dialética hegeliana-marxiana por considerá-la uma pura especulação metafísica, incapaz de pensar a lógica determinada do objeto determinado. Certos continuadores da obra de Della Volpe continuam trabalhando, mas o cientificismo deste foi traduzido à linguagem do empirismo de Popper, e retorna em polêmica anti-Marx. Exemplar neste sentido é a parábola de Lucio Colletti. Sua obra marxista se concentra em Hegel e no marxismo: recusando a dialética hegeliana entre entendimento analítico e razão dialética, sustenta a universalidade do método científico por meio da hipótese experimental. Marx fundou uma sociologia que explicita as leis do sistema capitalista, ao as vincular à generalização do trabalho abstrato e à reificação que esta implica. A teoria tem como horizonte a luta contra a realização dessa abstração, contra essa alienação-reificação. A liberação deve desembocar sobre outra legalidade. Mas, rapidamente, Colletti rechaça a cientificidade desta sociologia apoiada na teoria do valor

trabalho, e separa crítica romântica da alienação e análise objetivo. Particularmente, o autor discute a teoria da contradição dialética, que ele substitui pela oposição real. As coisas aceleram-se, e a teoria do valor trabalho é rechaçada a partir do problema clássico da transformação de valores em preços. Assim, partindo de um marxismo anti-revisionista e científico, Colletti sai por etapas do marxismo para alinhar-se com a epistemologia defendida por Popper e as opções políticas a favor de uma engenharia social para reformar a sociedade (*Intervista filosofica-politica; Tra marxisme e no*, e *Tramonto dell'ideologia*) (Tosel, 2001a).

O marxismo italiano se encontrou, em meados da década de setenta, em um debate que punha o acento em uma série de questões de teoria política, mostrando as debilidades do historicismo e o caráter híbrido de uma teoria política suspensa entre a afirmação da democracia parlamentar e a crítica dos impasses desta última. Norberto Bobbio colocou em questão, por meio de diversas intervenções, uma série de temas importantes para a problemática marxista. As teses de Bobbio eram as seguintes: em primeiro lugar, não existiria uma teoria política marxista, mas sim uma crítica da política que nunca teria respondido à questão de precisar as funções sociais que o estado socialista deveria assumir. A resposta histórica dada pela experiência soviética seria a de um despotismo centralizado que implicaria um retrocesso das liberdades civis; a teoria marxista fetichizada pela teoria do partido não teria inovado na invenção de mecanismos democráticos de poder. Em segundo lugar, a via nacional ao socialismo e à temática da democracia progressiva do PCI teriam conjugado bem o respeito ao pluralismo político e a situação constitucional, mas, ao manter a referência a uma democracia soviética, teriam exposto uma questão sobre a manutenção das instituições liberais uma vez conquistado o poder. Por último, os teóricos marxistas, com exceção de Gramsci, não teriam contribuído com a teorização das dificuldades da democracia moderna, nem exposto questões relevantes (*Il Marxismo e lo Stato*). O marxismo italiano não pôde responder de maneira criativa a estas questões, e terminou por concluir, junto com a direção do partido, que só uma teoria política jusnaturalista liberal-social podia inspirar a ação de um partido de massas que foi reduzido, por uma evolução sociológica, a funcionar como os partidos de opinião, centrados em reformas democráticas consistentes em melhorar as condições de vida dos mais necessitados. Em síntese, o marxismo italiano diluiu em grande parte sua influência ao metamorfosear-se

com o social-liberalismo e aceitar o liberalismo de teóricos da justiça ao estilo de Rawls, sem sequer conservar o sentido das aporias expostas por Bobbio. Exemplo desta evolução é o caminho de Salvatore Veca, durante muito tempo diretor da Fundação Feltrinelli, que, partindo de uma defesa da cientificidade de Marx, em um estilo dellavolpiano (*Saggio sul programma scientifico di Marx*), transforma-se no introdutor de Rawls e do liberalismo de esquerda (*La società giusta*; *Una filosofia pubblica*), desenvolvendo uma crítica de Marx fundada na denúncia da ausência de uma verdadeira teoria da justiça (Tosel, 2001a).

Apesar dessa desagregação espetacular do marxismo italiano, não se pode deixar de reconhecer a importância de trabalhos como os de Domenico Losurdo, cuja análise das formas políticas liberais atuais enriqueceram a contracorrente do pensamento liberal ocidental (*Democrazia o Bonapartismo* e *Controstoria del liberalismo*). Este historiador da filosofia, com seus estudos consagrados a Kant, Hegel, Marx, e à história da liberdade na filosofia alemã clássica do século XIX, oferece uma contra-história da tradição liberal, e mostra que, longe de coincidir com a história da liberdade, a tradição liberal definiu os direitos do homem como aqueles do proprietário privado, negando a universalidade do conceito do homem que supostamente afirmava. A história dos direitos do homem entrecruza-se com a história da luta de classes e de massas, inspirada em uma tendência dominante da modernidade, o humanismo civil ou republicanismo plebeu, cuja inspiração se pode rastrear até Rousseau, Hegel e Marx. A resistência historiográfica jogou também o papel de uma base teórica para o relançamento desta tendência e deste marxismo, convidando-o a realizar sua autocrítica. Em outros trabalhos, Losurdo analisa a conjuntura política italiana, e estabelece um vínculo entre o liberalismo federalista e o pós-fascismo (*La Seconda Repubblica. Liberismo, federalismo, postfascismo*). Em Marx e *il bilancio storico del Novecento*, apresenta-se um balanço histórico-teórico do comunismo e do marxismo em nosso século, reivindicando o conteúdo emancipador inicialmente existente na revolução de outubro, e procedendo ao mesmo tempo à crítica dos elementos da utopia abstrata em Marx no concernente ao estado.

Nos últimos anos, proliferou no marxismo italiano um esforço de renovação. Com base na obra de historiográfica crítica de Losurdo, e na escola marxista da história do pensamento, desenvolveram-se tentativas de reconstrução sistemática, duas delas

particularmente importantes. A primeira é a de Giuseppe Prestipino que reformula depois de vários anos uma reconstrução da teoria dos modos de produção pensados em termos de blocos lógico-históricos: em toda sociedade humana se pressupõe a existência de um patrimônio antropológico-histórico constituído por uma série de sistemas: produtivo, social, cultural e institucional. Estes sistemas podem ser combinados no curso da história em estruturas diferentes, ou em função do sistema dominante no modelo teórico de uma formação dada. A tese de uma dominância invariável da base produtiva sobre a superestrutura cultural é própria de um bloco da primeira modernidade. Na atualidade, estão em concorrência o bloco moderno e o pós-moderno. O primeiro, dominado pelo elemento cultural sob a forma de uma racionalização omnicomprensiva. O bloco pós-moderno estaria dominado pela instituição pública, no estado mais elevado do sistema ético-jurídico supra-estatal e supranacional, que teria por tarefa guiar hegemonicamente os outros elementos (*Da Gramsci a Marx. Il blocco logico-storico*; *Per una antropologia filosofica*; *Modelli di strutture storiche. Il primato etico nel postmoderno*). A segunda tentativa de reconstrução sistemática é a de Constanzo Preve que, partindo de um programa de reformulação sistemática da filosofia marxista sobre a base luckacsiana da ontologia do ser social, integrando a temática da utopia ética, e centrando-se sobre a temática de uma ciência althusseriana do modo de produção (*Il filo di Arianna*), confronta-se com as dificuldades de um certo ecletismo. Suas últimas pesquisas o fazem renunciar ao programa de uma ontologia do ser social, e redefinir uma filosofia comunista, criticando as noções de classe-sujeito, paradigma do trabalho e necessidades, em uma confrontação com os teóricos da pós-modernidade (*Il tempo della ricerca. Saggio sul moderno, il post-moderno e la fine della storia*) (Tosel, 2001a).

A teoria crítica da Escola de Frankfurt

Desde seu início em 1924, o Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt procurou um modelo de organização do trabalho científico que, partindo do conceito de "filosofia social" (*Sozialphilosophie*), tentasse elaborar uma teoria do conjunto da sociedade mediante a integração das pesquisas multidisciplinares (economia, sociologia e filosofia), de forma tal a explicar as novas condições de reprodução do capitalismo: sua capacidade de superar as crises e as novas formas de ideologia e cultura.

A evolução do programa de pesquisas do Instituto se relacionou com uma série de mudanças nas experiências históricas do conflituoso período: a análise da situação na União Soviética a partir da consolidação do stalinismo, a derrota do movimento operário na República de Weimar, e a ascensão do nazismo. Estes sucessos levaram a teoria crítica a reformular a compressão que tinha de si mesma, redefinindo as relações entre teoria e prática, e entre teoria e sujeito revolucionário. Também foi reconceitualizada a relação entre teoria crítica e marxismo[20].

Esta reformulação da relação entre teoria e práxis, à luz da derrota da classe trabalhadora na Alemanha e do terror stalinista, já pode ser rastreada no ensaio do Horkheimer, *Teoria tradicional e teoria crítica*, de 1937. Neste trabalho, o autor enfatiza o possível conflito da teoria da sociedade, com um propósito emancipador, e a consciência empírica da classe social que seria o agente da transformação emancipadora. A relação entre o teórico e as forças sociais de transformação seria conflituosa por natureza. Horkheimer percebe que a economia é a causa fundamental da infelicidade humana. Entretanto, também se dá conta de que a teoria das crises econômicas já não é suficiente para analisar as contradições do período entre-guerras; e, como a transformação histórica tem uma dimensão cultural, os fenômenos de crise não são experimentados só como disfuncionalidades econômicas, também o são como crises *vividas*. Horkheimer tenta resolver teoricamente uma série de tensões que aparecem. Por um lado, reconhece que não só não há convergência entre o ponto de vista teórico e dos movimentos emancipadores, mas também, uma distância cada vez maior. Por outro lado, o autor alemão aferra-se firmemente à crítica da economia política como modelo de pesquisa, e insiste nas influências emancipadoras inerentes a este tipo de crítica. Este equilíbrio sustentado por Horkheimer em seu ensaio de 1937 foi perturbado pelo estalo da Segunda Guerra Mundial, momento a partir do qual se produz um questionamento profundo do modelo marxista. A passagem do modelo da “teoria crítica” para a “crítica da razão instrumental” se produziu quando esta divisão crescente entre teoria e prática levou a um questionamento da própria crítica da economia política. A transformação da natureza do capitalismo entre as duas guerras, e as conseqüências disto para a crítica marxista da economia política, foram o ponto central no desenvolvimento analítico da Escola de Frankfurt (Benhabib, 1999).

[20] Para uma análise da evolução do pensamento do Instituto entre comienço da década de trinta e meados da década seguiente, ver o excelente trabalho de Seyla Benhabib (1999).

As funções do mercado foram transformadas pelo capitalismo de estado. A estatização crescente da sociedade e as novas funções do estado criaram estruturas institucionais que requeriam novas categorias de análise. A crítica marxista da economia política foi também uma crítica da formação social capitalista como um tudo. Na fase do capitalismo liberal, era possível uma crítica da formação social por meio da crítica da economia política, porque as relações sociais de produção definiam o elemento institucional fundamental do capitalismo liberal, ao legitimar um certo padrão de distribuição de riqueza, poder e autoridade; e, por sua vez, porque as relações de intercâmbio no mercado capitalista davam legitimidade normativa a essa sociedade, na medida em que os diferenciais resultantes de poder e privilégio sociais eram vistos como conseqüências das atividades de indivíduos que negociavam livremente. Com o desaparecimento do mercado autônomo, a crítica da economia política já não podia servir de base para uma crítica da nova formação social. Dito de outra maneira, uma teoria crítica do capitalismo de estado não pode ser uma crítica da economia política do capitalismo de estado. Com o desaparecimento do mercado autônomo em um sistema de controles estatais diretos, a distribuição da riqueza, o poder e a autoridade politizam-se. Essa distribuição já não é mais conseqüência das leis do mercado, mas sim de diretrizes políticas. Para analisar a estrutura social do capitalismo não se necessita uma economia política, mas sim uma sociologia política. Com a politização do mercado, os ideais normativos e as bases ideológicas do capitalismo liberal transformaram-se. As normas de legitimação do capitalismo de estado precisavam ser novamente analisadas. Com a decadência do mercado autônomo, a “legalidade” também declinou; o liberalismo se transformou em autoritarismo político e, eventualmente, em totalitarismo.

O núcleo do que será conhecido como “a teoria social crítica da Escola de Frankfurt” será a análise da transformação do capitalismo liberal do século XIX em democracias de massas, e também em sociedades totalitárias do tipo fascista e nazista. O texto em que o novo paradigma da teoria crítica é melhor desenvolvido é *Dialética do esclarecimento* (1944). Neste texto, Adorno e Horkheimer afirmam que a promessa iluminista de liberar o homem da tutela a que ele mesmo se expõe não pode ser cumprida por meio da razão, que é um mero instrumento de autopreservação. A história do Odisseu[21] revela a marca escura na constituição da subjetividade ocidental: o medo

[21] Ver Adorno e Horkheimer, 1987.

que eu tenho do "outro" –identificado com a natureza– foi superado, no decorrer da civilização, pela dominação do outro. Assim, como o outro não é completamente estranho, a dominação da natureza só pode significar autodominação. Entretanto, como mostrava a regressão civilizatória manifesta na barbárie do nacional-socialismo, a razão ocidental não tinha conseguido superar o temor original que a humanidade experimentava com respeito ao outro –o judeu é o outro, o estranho, humano e não humano ao mesmo tempo. O interesse na história subterrânea da civilização ocidental, que o corpo do texto desvenda, é o princípio metodológico que norteia a história da razão ocidental. A história do Odisseu e a do holocausto, o mito que é o Iluminismo e o Iluminismo que se transforma em mitologia, são os marcos da história ocidental: a gênese da civilização e sua transformação em barbárie. Adorno e Horkheimer rastreiam a irracionalidade e o racionalismo cultural até suas origens, quer dizer, até o *princípio de identidade*, que é a estrutura profunda da razão ocidental. A estrutura aporética de uma teoria crítica da sociedade, tal como concebida pelos autores, torna-se evidente. Se a promessa do Iluminismo e da racionalidade cultural revela apenas a culminação da lógica identificatória constitutiva da razão, a teoria da dialética do Iluminismo, feita com os instrumentos dessa mesma razão, perpetua a própria estrutura de dominação que condena. A crítica do Iluminismo cai na mesma aporia que o próprio Iluminismo. Assim, a conseqüência mais ampla do projeto de crítica do Iluminismo é a própria transformação do conceito de crítica. A transformação da crítica da economia política em crítica da razão instrumental marca uma mudança no objeto da crítica, assim como em sua lógica. Os três aspectos da crítica são postos em questão: crítica imanente, crítica desfetichizada e crítica como diagnóstico da crise. A crítica imanente transforma-se em dialética negativa; a crítica desfetichizada torna-se crítica da cultura, e o diagnóstico da crise é convertido em uma filosofia retrospectiva da história, com propósitos utópicos (Benhabib, 1999)[22].

[22] A obra posterior de Adorno, até sua *Dialética negativa*, pode ser entendida como uma elaboração das teses básicas de *Dialética do esclarecimento*. Adorno transforma a crítica imanente em diáletica negativa, precisamente para minar a identidade especulativa entre conceito e objeto, esência e aparencia, possibilidade e necessidade, postulada por Hegel. A dialética é uma interminável transformação dos conceitos em seus opostos, daquilo que é naquilo que poderia ser mas não é. O próposito de Adorno é mostrar a superficialidade daquilo que é; mostrar que o objeto desafia seu conceito e que o conceito está condenado ao fracasso em sua busca da esência. Adorno debilita os próprios presupostos conceituais da crítica imanente que pratica. A dialética negativa converte-se em uma dialética da negatividade pura, da contestação do real. O discurso da negatividade rechaça aquilo que Marx era capaz de presupor: que a compreensão da necessidade do que é também levaria à compreensão do que podia ser, e o que podia ser era algo pelo qual valia a pena lutar. A dialética negativa, em contraste, nega que haja uma lógica

Em suma, para Adorno e Horkheimer a sujeição ao mundo tal como aparece não é mais uma ilusão real que pode ser superada pelo comportamento crítico e pela ação transformadora: é uma sujeição sem alternativas, porque a racionalidade própria da teoria crítica não encontra bases concretas na realidade social do capitalismo administrado, dado que já não são discerníveis as tendências reais da emancipação. Assim, o próprio projeto crítico encontra-se em uma aporia: se a razão instrumental for a única racionalidade do capitalismo administrado, então como é possível a crítica à racionalidade instrumental?. Adorno e Horkheimer assumem essa aporia dizendo que ela é, no capitalismo administrado, a condição de uma crítica cuja possibilidade se tornou extremamente precária (Nobre, 2003).

Habermas foi quem, logo depois de Adorno e Horkheimer, deu sua forma concreta ao projeto de continuação crítica da Escola de Frankfurt. A teoria de Habermas significou, por um lado, um retorno ao programa original de uma teoria crítica da sociedade. Por outro, mediante sua recepção da filosofia analítica da linguagem, sua sociologia funcionalista e sua teoria weberiana do processo de racionalização, Habermas fez valer distinções categoriais, tanto frente à primeira teoria crítica, como à tradição marxista em conjunto, por meio das quais ficou aberto para a teoria crítica um modo de escapar do beco sem saída do negativismo dialético, sem necessidade de retornar ao positivismo pseudodialético.

Para Habermas, apoiar conscientemente a possibilidade da crítica em uma aporia –como no caso de Adorno e Horkheimer– significa pôr em risco o próprio projeto crítico. Isto fragiliza tanto a possibilidade de um comportamento crítico em relação ao conhecimento, como a orientação para a emancipação. Habermas propõe um diagnóstico divergente em relação àquele apresentado na *Dialética do esclarecimento*. Neste sentido, para Habermas trata-se de constatar que o enfrentamento das tarefas clássicas que a própria teoria crítica colocou-se desde suas origens requeria uma ampliação de seus temas e a busca de um novo paradigma explicativo. Já que, se os parâmetros originais da teoria crítica levavam a que fosse posta em risco a própria possibilidade da crítica da emancipação, são esses parâmetros os que têm que ser

---

emancipadora que seja imanente ao real. Apesar de a crítica da economia política não servir de modelo, ainda há normas e valores que têm um conteúdo emancipador; estes têm de ser buscados nas promessas utópicas não cumpridas da cultura, a arte e a filosofia –como é o caso de Adorno–, ou nas estruturas profundas da subjetividade humana que se rebelam contra a sociedade opressora –para tomar o caso de Marcuse (Benhabib, 1999).

revisados, sob pena de perder exatamente essa tradição de pensamento. Para o Habermas, são as próprias formulações originais de Marx as que têm que ser abandonadas. E isso não porque pretenda abrir mão da crítica, mas sim porque, para ele, os conceitos originais da teoria crítica não são suficientemente críticos frente à realidade, porque ignoram aspectos decisivos das relações sociais.

Em *Teoria da ação comunicativa*, Habermas pretende reconstituir a unidade da razão dissociada pela modernidade. Para isso, parte do diagnóstico segundo o qual a racionalidade instrumental é uma racionalidade truncada. A modernização fez triunfar a racionalidade do entendimento da ciência e da técnica, um dos aspectos da razão do século XVIII. Para Horkheimer, a racionalidade industrial encarnava esta razão truncada. Mas a *Teoria da ação comunicativa* não compartilha as conseqüências de *Dialética do esclarecimento*. Para escapar das aporias desta obra, Habermas formula um novo conceito de racionalidade. Para o autor, a “racionalidade instrumental”, que é identificada por Adorno e Horkheimer como a racionalidade dominante e, por isso, objeto por excelência da crítica, pode ser controlada. Para resolver este problema, Habermas formula uma teoria da racionalidade dupla, uma racionalidade instrumental e uma racionalidade comunicativa (ver Habermas, 2003). Assim, pretende demonstrar que a evolução das formas de racionalidade leva a uma diferenciação progressiva da razão humana em dois tipos de racionalidade, imanentes às formas de ação humana. A ação instrumental, em que o agente calcula os melhores meios para alcançar determinados fins, está orientada pelo êxito. Em contraste com este tipo de racionalidade, surge a racionalidade própria da ação comunicativa, aquela orientada ao entendimento e não à manipulação de objetos e pessoas com vistas à reprodução material da vida. A distinção de Habermas entre “sistema” e “mundo da vida” deriva da necessidade de um conceito de racionalidade complexo, em que a racionalidade instrumental passa a estar limitada, de modo a não anular as estruturas comunicativas profundas presentes nas relações sociais. O objetivo do Habermas é mostrar as vertentes do projeto moderno que não foram continuadas; explorar as interrupções, descontinuidades e potencialidades que permanecem ocultas. Frente às aporias que surgem na análise do Iluminismo, existe uma alternativa ainda inexplorada do projeto moderno (Nobre, 2003).

À segunda geração da Escola de Frankfurt, sucede hoje a terceira, composta pelos alunos de Habermas (Axel Honneth), Schmidt (Matthias Lutz-Bachmann,

Gunzelin Schmid Noerr) e Wellmer (Martin Seel), os quais fizeram suas primeiras armas nos debates na década de oitenta.

Axel Honneth, talvez o membro mais importante da teoria crítica desta geração, foi assistente de Habermas no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt, sucedeu-o em seu posto na Universidade, e logo se transformou em diretor do Instituto de Pesquisas Sociais. Honneth continuou com o trabalho de Habermas, de uma posição crítica. Assim como Habermas apresentou sua teoria como uma solução às aporias dos trabalhos de Adorno e Horkheimer, Honneth tenta demonstrar que a solução habermasiana expõe novos problemas que precisam ser resolvidos filosoficamente. Um dos elementos centrais da crítica a Habermas é o que Honneth chama déficit sociológico; déficit que fica demonstrado na distinção dual, carregada de ambigüidades, entre sistema e mundo da vida, e no entendimento habermasiano da intersubjetividade comunicativa, que não é estruturada pela luta e pelo conflito social. Esta distinção procurou garantir tanto a possibilidade de uma limitação da razão instrumental como a perspectiva da ação emancipatória, tentando escapar às aporias que enfrentaram Adorno e Horkheimer. Assim, Habermas justificou também a necessidade da racionalidade instrumental como elemento de coordenação da ação, indispensável para a reprodução material da sociedade. Para isso foi obrigado, segundo Honneth, a neutralizar normativamente o sistema, de modo a torná-lo contrário à lógica comunicativa. Com isto, tornou-se incapaz de pensar como o próprio sistema e sua lógica instrumental são resultados de conflitos permanentes, capazes de moldá-lo conforme as correlações de forças sociais. Se concorda com Habermas na necessidade de construir uma teoria crítica em bases intersubjetivas, distancia-se dele ao defender a tese de que a base da interação social é o conflito, e sua gramática, a luta pelo reconhecimento. Honneth coloca o conflito social como objeto central da teoria crítica, e busca extrair deste conflito os critérios normativos de sua teoria (Nobre, 2003).

O pensamento de Wellmer deve ser entendido como originado no giro que a obra de Habermas imprime à tradição crítica frankfurtiana. Tem como marco, em certo modo, a *Teoria da ação comunicativa*, mas Wellmer é também discípulo de Adorno, e a obra deste é um ponto de referência essencial. Frente à idéia de Habermas de uma reconciliação da modernidade consigo mesma, Wellmer desenvolve uma imagem distinta, influenciado pelo pensamento de Adorno, Wittgenstein e Heidegger, e projeta a

imagem de uma modernidade não só não reconciliada consigo mesma, mas também de uma "modernidade irreconciliável" –como aparece no subtítulo do livro.

> A dialética do desgarramento e reconciliação, em cuja perspectiva normativa a tradição hegeliana-marxiana de pensamento crítico enfocou desde um princípio o desenvolvimento da modernidade, já não pode resolver mediante a utopia apoiada na idéia de uma reconciliação radical que a modernidade tivesse que projetar desde si mesma [...] uma idéia de liberdade racional no mundo moderno só é possível sobre a idéia de uma constante liberação ou produção de desgarramentos e dissociações [...] isto constitui a intransponível negatividade das sociedades modernas: as tentativas de transbordar essa negatividade em uma forma existente ou futura de liberdade comunal só é possível ao preço da destruição da liberdade individual e comunal (Wellmer, 1996).

Para Wellmer esta modernidade como projeto inacabado significa o final da utopia, entendida como consumação do *telos* da história, mas este final deve entender-se, também, como princípio de auto-reflexão da modernidade, de uma nova compreensão e liberação dos impulsos radicais do espírito moderno, em sua fase pós-metafísica.

A Escola de Budapeste

Toda uma série de obras tentou impor à ortodoxia esgotada do marxismo-leninismo uma crítica de seus pressupostos, e responder sua pretensão de ser a verdade única. Entre estas obras, destacam-se particularmente as de Lukács, e logo as de seus discípulos, que tentaram assentar as bases teóricas de um relançamento democrático do socialismo real.

História e consciência de classe é, sem dúvida, um dos eventos mais importantes na história do marxismo, e um texto fundador de toda uma corrente de pensamento ao interior do marxismo ocidental[23].

Lukács redescobre a idéia de que uma construção social, o mercado, apresenta-se frente aos sujeitos como uma necessidade natural, que impõe uma forma a sua vida à qual não são capazes de resistir. Em *História e consciência de classe*, recuperando as

[23] Para uma análise do pensamento de Lukács, ver Arato e Breines (1986), Löwy (1998), Rees (2000) e Žižek (2000).

noções de Marx de alienação e fetichismo da mercadoria, Lukács denomina este processo "reificação", a transformação de uma instituição ou ideologia criada pelo homem em uma força que controla os seres humanos. A partir desta sensação de debilidade, crescem a deferência à hierarquia, a aceitação da burocracia, a ilusão na religião, que outros relatos da consciência operária já tinham mostrado. Entretanto, nas mãos de Lukács, estes elementos recebem um fundamento real na experiência diária dos trabalhadores sob o capitalismo (Rees, 2000).

Como afirma Anderson (1987), Lukács colocou Hegel em uma posição dominante na pré-história do pensamento marxista. A influência de Hegel foi mais ampla que uma mera atribuição genealógica; duas das teses básicas de *História e consciência de classe* provinham do pensamento hegeliano: a idéia do proletariado como o "sujeito-objeto idêntico da história", cuja consciência de classe superava o problema da relatividade social do conhecimento; e a tendência a conceber a "alienação" como uma objetivação externa da objetividade humana, cuja reapropriação seria um retorno a uma antiga subjetividade interior, o que permitiria Lukács identificar a conquista por parte da classe operária de uma verdadeira consciência de si mesma, com a realização de uma revolução socialista.

Reexaminando seu próprio projeto teórico de *História e consciência de classe* (1923), Lukács critica o weberianismo particular de sua juventude esquerdista, um weberianismo romântico, centrado na denúncia da racionalização-alienação capitalista. O pensador húngaro renuncia à dialética sujeito-objeto encarnada na consciência de classe do proletariado, e deixa de lado sua exaltação da subjetividade revolucionária de uma classe capaz de pôr fim à ação abstrata da mercadoria e de superar a racionalização capitalista, identificada com um mecanismo socioeconômico identificado, por sua vez, com a reificação. Obcecado pelos fracassos da burocracia socialista em sua tentativa de realizar o conteúdo democrático radical desta consciência de classe, Lukács propõe uma reconstrução ontológica da teoria, cuja meta seria constituir uma ética materialista-dialética que normatizasse a ação democrática do estado comunista.

Para o Lukács de *A ontologia*, a obra de Marx contém um fundamento ontológico que lhe permite ser uma alternativa tanto à ontologia especulativa, como a neopositivista. O ser social constitui um nível da objetividade. O fato essencial desse ser social é o trabalho que, de uma vez, pressupõe e fixa os outros níveis da objetividade. A

crítica lukacsiana dirige-se tanto para o capitalismo como para o socialismo; o modo de produção capitalista produz estranhamentos específicos a partir da coação que produz a busca de mais-valia relativa; a sociedade socialista, por sua vez, repousa sobre objetivações específicas que impedem a realização de uma práxis que articule objetivação das capacidades de trabalho e conexão das formas do ser social em seus diversos níveis. Lukács critica o economicismo do materialismo histórico stalinista retornando a Marx e utilizando, de maneira crítica, as categorias hegelianas ou "determinações reflexivas" que constituem a práxis humana como auto-realização das capacidades humanas na unidade da apropriação da natureza e a objetivação nas relações sociais. Assim, a luta contra a manipulação ontológica radical articula a crítica do capitalismo estendido à esfera de reprodução da subjetividade e o combate contra as formas degeneradas do socialismo, confiando ainda na capacidade de auto-reforma do partido-estado (Tosel, 2001b).

Alunos, discípulos e colegas do velho Lukács na Hungria continuaram com interesse o projeto teórico de seu professor. Ágnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus e István Mészáros, críticos do regime comunista, foram, em diferentes períodos, deslocados da Universidade de Budapeste. Estes filósofos, que seguiram caminhos diferentes, tinham em comum a vontade de participar daquilo que devia ser uma crítica, ou autocrítica, da ortodoxia marxista, e uma tentativa de reformá-la. Como afirma Tosel (2001b), sua reflexão se divide em dois períodos: o primeiro se caracteriza pela busca de uma reforma do marxismo em torno de uma antropologia social integrada por vários aspectos do liberalismo político; no segundo período se produz um elogio mais aberto do liberalismo que os conduz, com a exceção de Mészáros, fora do marxismo.

Em um primeiro momento, a busca filosófica passa por explorar a perspectiva de uma ontologia do ser social contra a ortodoxia marxista-leninista, repensando o aporte marxista desde uma crítica da ordem sócio-político dominado por um partido-estado imobilizado em sua pretensão de exercer um papel dirigente, e incapaz de realizar uma análise da realidade social e política que o determinam. O caminho originalmente eleito consistiu em uma inflexão antropológica de perspectiva lukacsiana, centrada na noção de necessidades radicais dos indivíduos, que se manifestam na vida cotidiana. Com a *Teoria das necessidades em Marx*, cujo objetivo é elaborar uma antropologia crítica que considere a essência humana mutável, Heller inaugura uma série de trabalhos sobre a

filosofia contemporânea que se distancia da ontologia lukacsiana, vista como muito dominada por um paradigma da produção incapaz de integrar a diversidade da poiesis-práxis humana, mantendo a importância da vida cotidiana como o lugar onde se realizam as empresas humanas (Tosel, 2001b). Para Heller, a vida cotidiana possui uma universalidade extensiva; constitui a mediação objetivo-ontológica entre a simples reprodução espontânea da existência física e as formas mais altas da genericidade, porque nela, de forma ininterrupta, as constelações das tendências apropriadas da realidade social, a particularidade e a genericidade atuam em sua inter-relação imediatamente dinâmica (ver Heller, 1994). As obras posteriores a *Sociologia da vida cotidiana*; *Instinto, agressividade e caráter*, e *Uma teoria da história* continuam mantendo a importância da vida cotidiana como o lugar onde se realizam as empresas humanas. György Márkus, por sua vez, em *Language and Production*, realiza a crítica mais mordaz do paradigma da produção, retomando o giro lingüístico na filosofia, já problematizado por Habermas e pela hermenêutica. O autor mostra como o giro lingüístico tem incontestável pertinência a partir de uma idealização das virtudes da discussão e do consenso. O paradigma da produção proposto por Marx deixa ao descoberto a construção da forma comunista, pois esta radicaliza a produção pela produção ao separar todas as formas de dominação.

Os teóricos da Escola de Budapeste, em sua análise das sociedades socialistas, criticam o materialismo histórico ortodoxo por sua incapacidade para compreender a realidade destas sociedades. Heller, Márkus e Fehér publicaram *Dictatorship over needs*, obra que pode ser considerada como o ponto culminante da crítica das sociedades socialistas irremediavelmente bloqueadas. O socialismo real seria irreformável, contrariamente ao que pensava Lukács. A supressão do mercado tinha coincidido com a supressão da autonomia da sociedade civil em favor do estado, e o plano de produção e distribuição, considerado pela ortodoxia marxista-leninista como o fundamento econômico do socialismo, era organicamente incompatível com o pluralismo, a democracia e as liberdades. A substituição da propriedade privada pela propriedade do estado só podia desembocar na ditadura sobre as necessidades, que é a nova antropologia das sociedades socialistas. Os produtores são assim submetidos pelos mecanismos desta ditadura a uma nova classe, a burocracia do partido. Esta crítica retoma alguns dos elementos da crítica liberal, e uma conclusão natural leva a defesa do

mercado e da espontaneidade da sociedade civil. Entretanto, não terá que esquecer que, para Heller, a exigência de uma democratização radical constitui a outra lógica ativa da modernidade, e que está na ordem do dia o imperativo categórico-utópico de satisfazer, prioritariamente, as necessidades dos mais pobres em todos os países (Tosel, 2001b).

O segundo período destes pensadores abre um capítulo do pós-marxismo. Ágnes Heller elabora uma obra múltipla e original, próxima a Habermas, centrada na urgência de elaborar uma teoria da modernidade. A tentativa teórica procurava confrontar a tradição marxista com a experiência comunista histórica, insistindo no caráter central do indivíduo, reformulando o conceito de práxis, definido como uma atividade social orientada a um propósito no qual o homem realiza as potencialidades de seu ser social, que é seu fim em si mesmo. Estas potencialidades se realizariam em uma unidade complexa de três dimensões: a criação de um mundo especificamente humano, a constituição da liberdade pela luta e pela conexão com a natureza humanizada. Depois *do The power of the shame. Essays on rationality*, e até *A theory of modernity*, Ágnes Heller elabora uma teoria da racionalidade fundada na distinção de três esferas de objetivação: a objetivação em si como a priori da experiência humana (linguagem comum, objetos produzidos para o uso humano); a objetivação para si, tradução antropológica do espírito absoluto hegeliano (religião, arte, ciência, filosofia); a objetivação em si e para si (sistema de instituições políticas e econômicas) (Tosel, 2001b).

István Mészáros, o outro grande pensador da escola, rechaça precisamente este afastamento da instância especificamente marxista em relação à crítica da economia política, em proveito de uma teoria normativa das lógicas axiológicas da modernidade. Tendo sido o primeiro a divergir, é o único que manteve um vínculo direto com Lukács e Marx. Mészáros está mais interessado em explorar um marxismo da terceira época que em uma via pós-marxista. Para o pensador húngaro, o primeiro marxismo é o de Lukács de *História e consciência de classe*, que explorou a tensão trágica entre as perspectivas universais de socialismo e os limites imediatos da atualidade histórica (o fracasso da revolução no ocidente, o socialismo em um só país). O segundo marxismo é o marxismo-leninismo, com suas dissidências (Bloch, Gramsci, o segundo Lukács). Este marxismo repousa sobre a forma de partido-estado que bloqueia a auto-atividade materialmente fundada dos trabalhadores; critica o capitalismo sem ir mais à frente do

império do capital. O marxismo da terceira época, busca entender a forma do processo pelo qual o capitalismo, como forma mais recente de produção do capital, sucede integração global e leva a seu limite o capital como modo de controle, regulando a totalidade das relações sociais (Tosel, 2001b).

Mészáros mostra que o socialismo soviético repousou em uma nova forma de personificação do capital. Por personificação deve-se compreender uma forma de imposição dos imperativos objetivos como comandos sobre o sujeito real da produção. O capital é um sistema sem sujeito que inclui uma personificação dos sujeitos, chamado a traduzir os imperativos em direção prática, sob pena de exclusão. O capital personifica-se na força de trabalho, destinada a entrar em uma relação contratual de dependência econômica regulada politicamente. A União Soviética realizou uma nova forma de personificação do capital como modo de obter seu objetivo político de negação do capitalismo: esta nova personificação inventou um tipo de controle, onde o objetivo era a taxação forçada da extração de mais-produto por parte do partido, que se justificava em nome de superar os países capitalistas. A implosão do sistema soviético só pode ser entendida como parte essencial de uma crise sistêmica. Pois a solução soviética surgiu como meio de superar, em seu próprio ambiente, uma grande crise capitalista, mediante a instituição de um modo *pós-capitalista* de produção e intercâmbio, via a abolição da propriedade privada dos meios de produção. Mas a solução soviética não foi capaz de erradicar ao capital do sistema pós-capitalista de reprodução sócio-metabólica. Assim, continuou sendo operacional somente até que a necessidade de avançar *beyond capital* surgiu como desafio fundamental na ordem global do período. É por isso que o fim do experimento pós-capitalista soviético foi inevitável (ver Mészáros, 2003; 2004).

Para o Mészáros, a característica que define fundamentalmente nossa época, em contraste com as fases anteriores do desenvolvimento capitalista, é que vivemos nas perigosas condições da "crise estrutural do sistema de capital como um todo" (Mészáros, 2004). Em outras palavras, a crise sistêmica que sofremos é particularmente grave; não pode ser medida pelos padrões das crises passadas. A época de "crise estrutural" do sistema do capital, diferentemente de crises conjunturais do capitalismo antes enfrentadas, e mais facilmente superadas, traz consigo as conseqüências mais radicais para nosso presente e futuro. Assim, a crise estrutural do capitalismo é a

condição negativa de uma renovação do marxismo. O marxismo tem, a partir desta crise estrutural, uma nova justificação histórica, um objeto para sua análise e a ocasião para uma autocrítica radical que é, ao mesmo tempo, a crítica da ordem capitalista. Existe também o terreno para pensar em uma alternativa global necessária e em um novo sujeito da emancipação; a emergência de novos movimentos sociais e novas práticas parece mostrar o caminho para superar os impasses monstruosos da organização do partido-estado. Ali se joga a possibilidade de estabelecer um novo vínculo entre teoria e prática na busca de construir outro mundo possível.

O marxismo anglo-saxão

Até a década de sessenta, o marxismo ocupava um lugar marginal na cultura intelectual anglo-saxã. Uma das preocupações principais de alguns autores marxistas era a defasagem que existia entre o marxismo continental –representado por Adorno, Horkheimer, Marcuse, Lukács, Korsch, Gramsci, Della Volpe, Colletti, Sartre e Althusser– e o subdesenvolvimento do marxismo britânico. Durante as décadas de sessenta e setenta, produziu-se uma intensa discussão sobre as causas da falta de uma tradição revolucionária dentro da cultura inglesa. O debate sobre a situação inglesa se produziu, entre outros, em uma série de trabalhos de Perry Anderson (1964; 1968) e Edward Thompson (1978). Anderson argumentava que a Inglaterra era a sociedade mais conservadora da Europa, e sua cultura tinha a imagem daquela: medíocre e inerte. O capitalismo inglês se desenvolveu de uma forma anômala, e a aristocracia parcialmente modernizada tinha conseguido manter sua hegemonia sobre a burguesia e o proletariado; este último, por sua vez, tampouco tinha conseguido hegemonezar as lutas das classes subalternas. A cultura inglesa se organizou sem uma análise totalizante da sociedade e sem uma crítica marxista revolucionária. A estrutura social inglesa –especialmente a ausência de um movimento revolucionário da classe operária– era a explicação deste desenvolvimento anômalo. Esta interpretação, entretanto, foi objeto de uma forte crítica por parte de Thompson (Callinicos, 2001).

A partir este período, produziu-se uma mudança dramática na influência do marxismo. O centro de produção intelectual do pensamento marxista se deslocou para o mundo anglo-saxão. A região mais atrasada da Europa do ponto de vista intelectual se transformou no centro mais importante do pensamento de esquerda. Uma das principais

causas foi política. A crise do movimento comunista desencadeada em 1956 pela crise húngara e o XX Congresso do PCUS criou um espaço político para uma esquerda independente em relação ao Partido Trabalhista, assim como do comunismo oficial. A *New Left Review* foi um dos produtos intelectuais desta nova esquerda, cuja base se posicionava consideravelmente a favor de toda uma série de movimentos –pelo desarmamento nuclear, contra o apartheid na África do Sul, a favor da luta do povo vietnamita– que a fins da década de sessenta inscreviam-se em uma atmosfera geral de contestação. Isto resultou em um crescente interesse pelo marxismo e, também, em uma crescente produção intelectual.

Do ponto de vista intelectual, a hegemonia do mundo de fala inglesa no materialismo histórico foi conseqüência da ascensão da historiografia marxista dentro do pensamento socialista. O domínio dos especialistas anglófonos nesta área tinha sido importante na década de cinqüenta; o marxismo como força intelectual era, virtualmente, sinônimo de trabalho de historiadores. Esta ascensão se produziu a partir da influência exercida por um grupo de jovens historiadores comunistas do final da década de quarenta e princípio da de cinqüenta, que com o tempo transformaram as interpretações aceitas do passado inglês e europeu: Christopher Hill, Eric Hobsbawm, E. P. Thompson, George Rudé, Geoffrey de Ste. Croix, entre outros. Vários vinham publicando desde o início dos anos sessenta, mas a consolidação de sua obra coletiva como um modelo de peso se desenvolveu verdadeiramente durante os anos setenta, década em que se publicou uma série de obras importantes para a historiografia marxista. A geração dos anos sessenta ofereceu uma grande parte dos leitores das grandes obras de maturidade dos historiadores marxistas (*The Making of the English Working Class* e *Whigs and Hunters* de Edward P. Thompson; *The World Turned Upside Down* de Christopher Hill, e a trilogia de Eric Hobsbawm sobre o longo século XIX). Uma das conseqüências importantes destes trabalhos foi seu papel de modelo para os jovens intelectuais radicais que então ingressavam nas instituições universitárias (Anderson, 1988; Callinicos, 2001).

Na ebulição intelectual que se seguiu, uma das principais questões se referiu ao tipo de marxismo que estaria mais adaptado às necessidades tanto dos militantes políticos como dos intelectuais socialistas. Na Grã-Bretanha, o debate se enfocou ao redor da releitura althusseriana do marxismo. A *New Left Review* e sua editora *Verso*

publicaram traduções dos escritos do Althusser (1967; 1970) e de seus colaboradores; ao mesmo tempo que toda uma série de autores marxistas franceses e italianos, e de diferentes escolas de pensamento do marxismo ocidental, apresentaram suas obras ao público inglês: estruturalismo, formalismo e psicanálise[24]. A recepção de Althusser deve ser colocada no contexto mais geral da recepção do estruturalismo e do pós-estruturalismo francês. Na Grã-Bretanha, os *cultural studies* tinham sido lançados por intelectuais da nova esquerda como Raymond Williams e Stuart Hall. Entretanto, esta recepção do marxismo ocidental não foi unânime. Thompson denunciou a importação irrefletida dos modelos continentais em nome de uma tradição radical inglesa que se remontava às revoluções democráticas dos séculos XVII e XVIII. Em um artigo, Thompson (1978) lança um ataque frontal contra o marxismo althusseriano, ao qual reprovava a tentativa de deduzir a prática e o sujeito da história a partir da teoria. Anderson, por sua vez, foi o principal responsável pela importação desse marxismo europeu, detestado por Thompson, a fim de remediar as insuficiências da tradição marxista nativa. Enquanto isso, com a publicação de *Poverty of theory*, a posição do Anderson devem mais ambígua. Em *Considerações sobre o marxismo ocidental* (1976), o autor opõe o marxismo ocidental, representado por Adorno, Horkheimer, Gramsci, Lukács, Althusser e Della Volpe –interessado em temas filosóficos, ideológicos e estéticos, e distante da prática–, ao marxismo clássico, à tradição de Marx, Engels, Lênin, Trotsky, onde as análises históricas, políticos e econômicos estavam organicamente ligadas à ação concreta no seio do movimento operário (Anderson, 1987). A resposta de Anderson (1980) ao *Poverty of theory* foi uma defesa raciocinada da contribuição de Althusser e da adesão a um enfoque mais materialista, representado no plano filosófico por G. Cohen (*Karl Marx's Theory of History: A Defence*), e no plano político pelo movimento trotskista. A evolução de Anderson refletia a relevância relativa do trotskismo na cultura da esquerda ango-saxã. Os escritos publicados por Isaac Deutscher e sua vida no exílio na Inglaterra foram importantes na formação da nova esquerda britânica, e sua trilogia de Trotsky contribuiu para aumentar o prestígio intelectual do trotskismo. Ernest Mandel –importante dirigente dessa corrente política– participou de maneira ativa nos debates que atravessaram à esquerda no mundo de fala inglesa, e seus escritos foram rapidamente traduzidos ao inglês. Foram principalmente

[24] Para um balanço da experiência intelectual da *New Left Review*, ver Anderson (2000).

Deutscher e Mandel que influenciaram Anderson e a equipe da *New Left Review* embora houvesse também outros sinais da vitalidade do movimento trotskista (Callinicos, 2001).

Como afirma Anderson (1988), no começo dos anos setenta era notável o contraste entre o auge intelectual do marxismo anglo-saxão e a reação que se abatia sobre a França depois de que os novos filósofos procedentes da geração de 1968 aderiram ao maoísmo ou ao liberalismo. Entretanto, no final da década de setenta e começo da de oitenta, produz-se no mundo anglo-saxão o surgimento do neoliberalismo, com a chegada ao poder de Margaret Thatcher na Inglaterra e Ronald Reagan nos Estados Unidos. O advento de Thatcher e Reagan se traduziu em uma ampla ofensiva contra os movimentos operários nos dois países, que não se conta só pelas grandes derrotas (como a dos mineiros ingleses em 1984 e 1985) mas também esteve na origem do conjunto de políticas neoliberais que se impuseram nos anos noventa como modelo para o capitalismo em seu conjunto.

Se por si próprios esses reversos eram suficientes para criar um clima de pessimismo e dúvida no seio da esquerda intelectual, os problemas especificamente teóricos também contribuíram com este clima. Enquanto que, na cúpula da radicalização de fins dos anos sessenta e começo dos setenta, a adoção do estruturalismo francês e do que mais tarde se chamaria de pós-estruturalismo tinha contribuído para o renascimento do marxismo, a fins dos anos setenta podia-se considerar como um dos maiores desafios ao marxismo. Os trabalhos de Foucault foram particularmente importantes neste sentido, pois deram uma base filosófica à idéia de que todas as formas de marxismo apresentavam limites insuperáveis.

É nesta conjuntura pouco favorável dos anos oitenta que aparece pela primeira vez uma forma de pensamento que merece o nome de corrente teórica marxista especificamente anglo-saxã, o marxismo analítico. A obra *Karl Marx's Theory of History. A defence*, de G. A. Cohen, pode ser considerada a ata de fundação do marxismo analítico. Nesta obra, Cohen –canadense, membro do Partido Comunista de Québec, mas formado em Oxford nas técnicas da filosofia da linguagem– procura elucidar as teses do materialismo histórico a partir das técnicas da filosofia analítica. Os marxistas, até esse momento, dividiram-se entre uma série de campos filosóficos, os hegelianos e os althusserianos fundamentalmente, e coincidiam no fato de que a

filosofia analítica, ensinada nas principais universidades anglo-saxãs, era politicamente conservadora e estreitamente provinciana. Por outro lado, o rechaço do marxismo por parte da filosofia analítica tinha sido total. Cohen, por sua vez, considerou possível utilizar as técnicas da filosofia da linguagem para compreender e formular de forma clara as teses essenciais do materialismo histórico e apreciar sua validade. As teses de Cohen opunham-se frontalmente àquelas sustentadas pelos marxistas, e rechaçavam especialmente a idéia de que existia uma diferença fundamental de método entre a teoria marxista e as ciências sociais burguesas tradicionais. Para Cohen, as teses de Marx sobre o capitalismo, a história, as classes sociais, e a revolução deviam ser compreendidas pelos mesmos métodos que toda outra forma de teoria social, uma idéia exatamente contrária à sustentada, por exemplo, por Lukács[25] (Bertram, 2001).

Em seu *Karl Marx's Theory of History*, Cohen defende, frente à crítica filosófica, uma interpretação tradicional do materialismo histórico, fundada no prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*. Cohen procura elaborar um tipo de explicação funcional que lhe permita afirmar que as relações de produção existem por causa de sua tendência a desenvolver as forças produtivas, e que a superestrutura tende a estabilizar estas relações.

A reconstrução do materialismo histórico organiza-se a partir de duas teses: a tese do desenvolvimento e a tese da primazia. A tese do desenvolvimento sustenta que as forças produtivas materiais têm uma tendência a se desenvolver com o passar do tempo. A tese da primazia afirma que as características das relações de produção se explicam pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas, e não o inverso. Cohen também afirma que as características das instituições jurídicas e políticas devem ser explicadas pela natureza das relações de produção. Se à tese do desenvolvimento e à tese da primazia lhe somamos a idéia de que aos diferentes níveis sucessivos de desenvolvimento das forças produtivas correspondem funcionalmente diferentes formas sociais, obtemos uma interpretação marxista clássica da história. Cohen não ignora que esta representação tradicional da história, por várias razões irresistíveis, caiu em desuso. Para solucionar o problema, propõe uma leitura da teoria marxista da história a partir de uma explicação funcional. A leitura funcional sustenta que as características das relações sociais de produção são de natureza tal que permitem às forças produtivas

[25] Cf. Lukács, 1984.

desenvolverem-se. Ao invocar uma explicação funcional, Cohen desencadeia no seio do marxismo analítico o primeiro grande debate[26]. Em uma série de artigos, Elster declara que se o marxismo repousar sobre uma explicação funcional, não o faz na sustentada por Cohen.

No coração da crítica de Jon Elster a Cohen concernente a seu uso da explicação funcional encontra-se um programa de ofensiva sobre o terreno da filosofia das ciências sociais. Elster recomenda, em particular, a utilização do método de eleição racional e das ferramentas da teoria dos jogos[27]. Seus trabalhos permanecem no nível metodológico. Em *Making Sense of Marx*, Elster analisa de forma sistemática os princípios do marxismo de eleição racional. As duas teses fundantes são: 1) o individualismo metodológico, as estruturas sociais são conseqüências involuntárias de ações individuais; e 2) os agentes humanos possuem uma racionalidade instrumental ou, em outros termos, eles escolhem os meios mais eficazes para alcançar seus fins. A primeira das teses vincula-se à ofensiva ideológica desencadeada contra o marxismo por Popper e Hayek; a segunda generaliza um dos postulados mais importantes da economia neoclássica (Callinicos, 2001; Bertram, 2001).

Entre os marxistas analíticos que aplicaram estes métodos aos problemas clássicos do marxismo, John Roemer foi um dos mais destacados. Em um de seus primeiros trabalhos, *Analytical Foundation of Marxian Economic Theory* propôs uma leitura neo-ricardiana e altamente matematizada da teoria econômica de Marx. Este desenvolvimento continuou em sua obra *A General Theory of Exploitation and Class*, que ilustra o projeto analítico em seu conjunto, tentando fundar as representações marxistas dos macro-fenômenos sociais, como as classes, a partir dos micro-motivos individuais (Roemer, 1982).

---

[26] Há una série de volumes que reproduzem os debates no seio deo marxismo analítico: Carver e Thomas (1995), Marcus (1996), Mayer (1991) e Roemer (1986).

[27] Um dos aspectos mais criticados do marxismo analítico é exatamente sua posição a favor do individualismo metodológico e dos modelos de interação social de atores racionais. Segundo esta tese, todas as práticas sociais e todas as instituições são, em princípio, explicáveis pelo comportamento dos indivíduos. O modelo de atores racionais utiliza a teoria econômica para modelizar o comportamento dos indivíduos em função de seus desejos e interesses. O individualismo metodológico se opõe assim ao estruturalismo e ao holismo. Os pensadores marxistas críticos da vertente analítica mostram que as análises em termos de eleição racional tomam como dadas as circunstâncias que suscitam a eleição e deliberação, e que estas mesmas características estruturais são as que o marxismo tem por tarefa explicar. Em outras palavras, o marxismo analítico considera como dado aquilo que necessita ser explicado. Ellen Meiksins Wood (1989) insiste particularmente neste ponto.

Certos marxistas analíticos, como John Roemer e Philippe Vão Parijs, participaram de uma série de debates que tentavam desenvolver a tradição marxista da economia política para explicar as razões do fim da era de ouro do capitalismo. A partir de velhas controvérsias sobre a transformação de valores em preços de produção, e sobre a queda tendencial da taxa de lucro, economistas de esquerda como Piero Sraffa afirmaram que a teoria do valor trabalho não permitia determinar a evolução dos preços e constituía um obstáculo para a compreensão das economias capitalistas. Sobre a base desta preocupação, Roemer foi um pouco mais longe e aderiu às tese neoclássicas. Em *A General Theory of Exploitation and Class* (1982), Roemer se esforça para desvincular a teoria marxista da exploração da teoria do valor trabalho, e reformula a primeira utilizando a teoria do equilíbrio geral e da teoria dos jogos (Callinicos, 2001). Uma grande parte da obra está consagrada a demonstrar que os conceitos de classe e exploração podem ser derivados de modelos neoclássicos relativamente padrão. Roemer começa por fazer sua a idéia marxista clássica da exploração, segundo a qual a existência de mais-trabalho indica se existe exploração ou não. Ele demonstra, entre outras coisas, a proposição herética de um ponto de vista marxista, segundo a qual em uma economia onde todos os agentes trabalhem por si mesmos, e interatuando só para trocar produtos no mercado, haverá exploração se os produtores partirem de dotações de trabalhos desiguais. Um dos resultados interessantes de *A General Theory of Exploitation and Class* é o princípio de correspondência entre as noções de classe e de exploração; isto demonstra que a situação de explorado e a situação de classe estão ligadas. Quaisquer que sejam as objeções que lhe possam fazer, a reinterpretação de Roemer da teoria marxista das classes e da exploração continua sendo um dos novos e fecundos aportes do marxismo analítico.

Uma terceira corrente de pensamento no seio do marxismo analítico (encarnada pelo Robert Brenner e Erik Olin Wright) mantém relações mais ambíguas com o marxismo de eleição racional; Wright e Brenner, por exemplo, opõem-se ao individualismo metodológico (Callinicos, 2001).

Em seu ensaio *Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe*, Brenner (1995) sustenta que o capitalismo pode ser mais bem compreendido como provindo de uma conseqüência involuntária da luta de classes no feudalismo. Resumindo o processo, Brenner (1977) sustenta que a passagem de uma

“economia tradicional” para uma economia relativamente auto-suficiente de desenvolvimento econômico era previsível, dada a emergência de uma disposição específica de relações sociais de propriedade no campo. O resultado dependeu do precedente sucesso de um duplo processo de desenvolvimento de classes e de conflito de classes; por um lado, a supressão da servidão e, por outro, o afogamento da emergência da pequena propriedade camponesa. A interpretação do Brenner sobre a origem do capitalismo europeu enfatiza o papel dos agentes, insistindo na luta de classes entre senhores e camponeses no campo no fim da Idade Média, assim a ação dos indivíduos dependeria das regras da reprodução (ver Brenner, 1977). Esta releitura de Brenner deu lugar, por um lado, ao que se deu em chamar o debate Brenner (ver Alson e Philpin, 1995) e, por outro lado, ao surgimento do “marxismo político”. O marxismo político, no qual se inscreve –além de Robert Brenner– Ellen Meiksins Wood, tem duas características distintivas: em primeiro lugar, rechaça o modelo marxista clássico de mudança histórica, como foi esboçado no prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*; em segundo lugar, o marxismo político sustenta que a primazia explicativa na história deve estar de acordo com as mudanças nas relações de produção[28].

Por sua vez, seguindo a linha de pesquisa proposta por Roemer, Erik Olin Wright (1985) propõe uma análise de corte transversal da estrutura de classes das sociedades modernas fundadas sobre os diferentes tipos de dotações (força de trabalho, propriedade do capital, qualificações técnicas, etc.) que possibilitem diversas coalizões de agentes potenciais. A análise de Wright apresenta a vantagem de tratar, de uma abordagem nova e mais rigorosa, o problema da posição de classe contraditória, que já tinha sido abordado a partir de uma perspectiva metodológica althusseriana. Se os interesses tanto de Roemer como de Wright dirigem-se a problemas especificamente marxistas, seu método e suas soluções parecem profundamente alheios ao marxismo. A análise de Roemer, aplicada à sociologia, parece estar mais em linha com uma análise weberiana, na medida em que coloca em cena diferentes grupos que exploram seus recursos particulares no mercado, em lugar de levar a cabo uma aproximação propriamente marxista, fundada sobre o conflito em torno da exploração e da mais-

[28] Segundo Meiksins Wood, o marxismo político tenta combinar as críticas que Thompson dirigiu à utilização grosseira da metáfora base-estrutura, com a tentativa de Brenner que busca, ao contrário, expor o desenvolvimento capitalista em um quadro não teleológico da história (Wood, 1999). Para uma análise do marxismo político ver Blackledge (2001).

valia. Se Cohen e Roemer contribuíram com aportes interessantes e originais, pode-se mencionar também neste grupo Adam Przeworski (1990), que representa a tentativa de fundar uma sociologia política a partir do marxismo analítico. Seus trabalhos problematizam o dilema que os partidos socialistas enfrentam quando têm que procurar o poder em democracias parlamentares. Przeworski sustenta que a busca racional de uma maioria eleitoral conduz os partidos socialistas a minimizar a importância da noção de classe, enquanto eixo da organização política, e que isto, por sua vez, tem como efeito a alienação de sua base eleitoral (Bertram, 2001).

Depois das contribuições originais e inovadoras de Cohen, Roemer e Przeworski, o marxismo analítico perdeu pouco a pouco sua coerência e sua unidade enquanto escola; e isto apesar dos interessantes trabalhos que seus principais membros continuaram produzindo. Por exemplo, o caso de Cohen que, depois de *Karl Marx's Theory of History*, elaborou numerosos artigos dirigidos à crítica da obra de Rawls. O primeiro, *History, Labour and Freedom,* representa uma continuação de sua obra anterior –*Karl Marx's Theory of History*–, e uma resposta às críticas que esse livro havia suscitado. Seu segundo trabalho, *Self-ownership, Freedom and Equality*, é um livro de filosofia política normativa que ataca essencialmente os trabalhos do filósofo libertariano americano Robert Nozick[29]. Na visão de Callinicos (2001), dada a heterogeneidade do marxismo analítico, gerou-se um beco sem saída, que não permitiu propor uma interpretação especificamente marxista do mundo. Em certa medida, isto foi o resultado das próprias contradições internas do marxismo de eleição racional.

O marxismo nos Estados Unidos

Inegavelmente, os marxistas anglófonos produziram as maiores obras durante as últimas duas décadas. Pode-se citar o grande clássico de G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (1981), que é a obra de um historiador da mesma geração de Hill e Hobsbawm, mas formado em outro meio intelectual e político: os estudos clássicos de Oxford e o Partido Trabalhista, respectivamente. Historiadores mais jovens também produziram obras importantes –por exemplo, *The London Hanged*, de Peter Linebaugh (1991); *Merchants and Revolutions*, de Brenner (1993), e *Byzantium in the Seventh Century*, de John Haldon (1997). Brenner também contribuiu

[29] Para uma análise crítica das discussões em torno dos princípios e modelos igualitários, ver o artigo de Alex Callinicos neste volume.

à análise do capitalismo contemporâneo (Brenner, 2002; 2004). De uma maneira similar, Wright produziu uma nova obra continuando seu controvertido estudo sobre as classes sociais nos países ocidentais. Estas obras mais conhecidas representam só a ponta do iceberg: em particular nos Estados Unidos, muitos marxistas universitários simplesmente ignoraram os renunciamentos espetaculares dos últimos vinte anos, e continuaram trabalhando nos diversos domínios da filosofia, da economia política, da sociologia e da história (Callinicos, 2001).

A grande onda de radicalização que se produziu nos Estados Unidos por volta do fim dos anos sessenta e princípio dos anos setenta teve como efeito colocar no vasto sistema universitário a grande quantidade de professores que participaram dos movimentos dessas décadas. Isto explica, em parte, o avanço no seio das universidades de temas como o racismo, o sexismo e a homofobia. O sistema universitário possibilitou que intelectuais marxistas pudessem desenvolver suas pesquisas apoiando-se em uma grande variedade de paradigmas teóricos.

De uma certa maneira, assiste-se a uma repetição do fenômeno que se deu com a emergência de grandes personalidades do pensamento marxista como Edward Thompson, Cristopher Hill, Eric Hobsbawm e Paul Sweezy, mas com uma diferença: o centro de gravidade se deslocou ao outro lado do Atlântico. Três dos cinco principais nomes do marxismo analítico –Roemer, Brenner e Wright– são americanos; Cohen é canadense, estabelecido em Oxford, e Elster é norueguês e trabalha nos Estados Unidos. No caso da Inglaterra, pode-se citar o teórico da literatura Terry Eagleton, que nos últimos trinta anos não cessou de escrever textos importantes inspirados em autores tão diversos como Althusser, Derrida, Trotsky e Benjamin (Eagleton, 1993; 1998). Mas os marxistas britânicos que são conhecidos no exterior escrevem cada vez mais para um público situado principalmente nos campus americanos, e com uma tendência a ir trabalhar neles. O símbolo desta mudança é a presença na Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA) de Perry Anderson, um dos intelectuais que mais contribuíram para a reconstrução do marxismo inglês. Este fenômeno inscreve-se no quadro de uma redistribuição geral do poder intelectual no seio das universidades ocidentais. Por exemplo, é fácil constatar que na era de Davidson, Rawls, Dworkin, Kripke e Dennett, os Estados Unidos passaram a adquirir uma posição dominante dentro da filosofia

analítica. O fato de que a teoria marxista tenha seguido o mesmo movimento é um sintoma de sua integração à vida universitária (Callinicos, 2001).

Um caso interessante é o de Fredric Jameson, que ganhou reconhecimento graças a seus ensaios sobre o pós-modernismo (Jameson, 1984)[30]. O marxismo de Jameson é sem dúvida de uma grande originalidade. Em seus trabalhos, o autor tenta reconciliar Althusser e Lukács ao analisar os lapsos, censuras e não ditos que caracterizam os discursos ideológicos. O projeto intelectual de Jameson dirige-se em um sentido oposto ao dos principais debates sobre o pós-modernismo, que privilegiam a fragmentação e a incerteza. Jameson propõe uma interpretação totalizante da arte pós-moderna como a forma cultural que adota uma nova era do capitalismo mundial. Entretanto, suas análises sócio-histórica são recuperadas enquanto tentativas de descrição das características da cultura contemporânea por tradições universitárias que estão nas antípodas do materialismo de Jameson e de seu anticapitalismo radical.

De uma certa maneira, pode-se aplicar ao marxismo contemporâneo de língua inglesa o mesmo diagnóstico de Anderson sobre o marxismo ocidental: tratar-se-ia de um idealismo que se refugia nas universidades para fugir da hostilidade do mundo exterior.

O marxismo da teologia da libertação[31]

A teologia da libertação pode ser compreendida como a articulação entre um conjunto de escritos[32] produzidos a partir da década de setenta e um amplo movimento social que fez sua aparição nos anos sessenta. Este movimento compreendia setores da igreja, movimentos religiosos laicos e comunidades eclesiais de base.

A teologia da libertação é uma teologia concreta e histórica. Como teologia concreta, insere-se na sociedade latino-americana, e é a partir desta situação histórica concreta que desenvolve sua teologia. Suas análises concretas estão vinculadas de

[30] Para uma análise da obra de Jameson sobre o pós-modernismo ver Anderson (1998).

[31] Uma análise do marxismo na América Latina escaparia às possibilidades deste trabalho, no entanto consideramos fundamental a incorporação de uma perspectiva latino-americana neste mapeamento do marxismo, por essa razão decidimos incorporar uma breve análise da teologia da libertação, uma das correntes teóricas mais importantes de nosso continente, mas que sem dúvida não esgota os aportes latino-americanos. Para uma análise do marxismo latino-americano ver Löwy (1999). Baseamos esta seção no interesante arigo de Michel Löwy (2001). Para uma análise da relação do marxismo com a religião, ver o artigo de Michael Löwy neste mesmo volume. Ver também o excelente trabalho de Franz Hinkelammert (1995).

[32] Entre os principais autores podemos mencionar Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuria, Leonardo e Clodovis Boff, Hugo Assman, Franz Hinkelammert e Enrique Dussel, entre muitos outros.

maneira estreita com as teorias das ciências sociais. Não pode deduzir suas análises concretas de suas posições teológicas, mas, por sua vez, suas posições teológicas não podem ser independentes de suas análises concretas. Enquanto teologia, antecede à práxis; mas ao anteceder à práxis constitui um conjunto de crenças vazias: a existência de Deus, seu caráter triádico, a redenção, etc. Ao serem professadas como atos de uma fé independente de sua inserção histórica e concreta, estas crenças não são mais que abstrações vazias que compõem um dogma sem conteúdo. O problema da teologia da libertação não é negar tais crenças, mas sim perguntar por seu significado concreto. Portanto, pergunta não é se Deus existe, mas sim onde está presente e como atua. O ponto de partida da teologia da libertação é a pergunta pelo lugar concreto e histórico no qual Deus se revela. A teologia da libertação nasce da resposta que ela mesma dá a esta pergunta. Esta resposta se dá por meio do que estes teólogos chamam "a opção pelos pobres". Esta opção pelo pobre é a opção por Deus, mas deste modo é uma opção dos seres humanos enquanto eles persigam a busca da libertação. A libertação, portanto, é a libertação do pobre. Deus não diz o que terá que fazer. Sua vontade é libertar o pobre, mas o caminho da libertação deve ser encontrado (Hinkelammert, 1995).

O descobrimento do marxismo pelos cristãos progressistas e pela teologia da libertação não foi um processo puramente intelectual ou universitário. Seu ponto de partida foi um fato social incontrovertível, uma realidade maciça e brutal na América Latina: *a pobreza*. Um número de crentes escolheu o marxismo porque este parecia oferecer a explicação mais sistemática, coerente e global das causas da pobreza; e para lutar eficazmente contra a pobreza, era necessário compreender suas causas.

O interesse que os teólogos da libertação manifestaram pelo marxismo é mais amplo que aquele referido aos conceitos analíticos do marxismo; concerne igualmente aos valores do marxismo, suas opiniões ético-políticas, sua opção por uma práxis transformadora do mundo e pela antecipação de uma utopia futura.

Os recursos marxistas nos quais se inspiraram os teólogos da libertação são variados. Enrique Dussel, por exemplo, é sem dúvida quem possui o conhecimento mais profundo da obra de Marx, sobre a qual publicou uma série de obras de enorme erudição e originalidade (Dussel, 1985; 1988). Também existem referências diretas a Marx nas obras de Gutiérrez, os irmãos Boff e Assmann. Outra referência importante da teologia da libertação são as obras de Bloch, Althusser, Marcuse, Lukács, Lefebvre e Mandel.

Outras referências importantes, talvez mais que as européias, são as influências latino-americanas: o pensamento de José Carlos Mariátegui; a teoria da dependência, de André Gunder Frank, Theotonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, e também Aníbal Quijano, para citar apenas alguns.

As categorias marxistas foram inovadas e reformuladas pela teologia da libertação à luz de sua cultura religiosa, assim como de sua experiência social. Estas inovações deram ao pensamento marxista novas inflexões, perspectivas inéditas e aportes originais, por exemplo na reformulação do conceito de pobre. A preocupação pelos pobres foi uma tradição milenar da igreja, retomando as raízes evangélicas do cristianismo. Os teólogos latino-americanos representam uma continuidade com esta tradição, que lhes serve constantemente de referência e inspiração. Mas há uma diferença radical que os separa desta tradição: para a teologia da libertação, os pobres não são essencialmente objetos de caridade, e sim objetos de sua própria libertação. A ajuda paternalista dá lugar a uma atitude solidária com a luta dos pobres por sua própria libertação. É aqui que se opera a união com um conceito fundamental do marxismo, ou seja: “a libertação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”. Esta mudança é possivelmente a novidade política mais importante, e a mais rica em conseqüências, aportada pelos teólogos da libertação ao conjunto da doutrina social da igreja. Trará também as conseqüências mais importantes no campo da práxis social.

A substituição da categoria proletariado pela de pobre, em parte, relacionava-se com as características estruturais da situação latino-americana, onde tanto nas cidades como no campo existia uma enorme massa de desempregados, semi-desempregados, trabalhadores sazonais, vendedores ambulantes, marginais, prostitutas –todos excluídos do sistema de produção formal. Outro aspecto distintivo do marxismo da teologia da libertação é a crítica moral do capitalismo. O cristianismo da libertação manifesta um anticapitalismo mais radical, intransigente e categórico –cheio de repulsão moral– que a maioria dos partidos comunistas do continente, que acreditam nas virtudes progressistas da burguesia industrial e no papel histórico “anti-feudal” do desenvolvimento capitalista.

A crítica do sistema de dominação econômica e social existente na América Latina como forma de idolatria será esboçada, pela primeira vez, em uma coleção de textos do Departamento Ecumênico de Investigações (DEI) de São José da Costa Rica,

publicada com o título *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (1980). Em sua introdução afirma-se uma ruptura decisiva com a tradição conservadora e retrógrada da igreja, que depois de séculos apresenta o ateísmo –cuja forma moderna é o marxismo– como o arquiinimigo do cristianismo[33].

Para os teólogos da libertação, o problema não é a alternativa entre teísmo ou ateísmo, ou seja, não partem de uma metafísica abstrata, mas sim da alternativa entre idolatria e Deus da vida, onde o critério é dado pela vida e pela morte. Este critério, da vida e da morte, encontra-se com a opção pelo pobre, agora com uma nova dimensão. O pobre não é unicamente pobre, é deste modo vítima. A partir da análise da idolatria e de sua vítima, a teologia da libertação analisa os processos de vitimização. A teologia oficial é confrontada como uma teologia da sacrificialidade, do Deus que quer sacrifícios. A teologia da libertação desenvolve uma forte crítica da sacrificialidade teológica, a partir da análise da sacrificialidade do sistema econômico e social imposto na América Latina. Descobre-se toda uma história da sacrificialidade da própria conquista da América, e das reações em apoio dos indígenas. Gustavo Gutiérrez retoma a discussão sobre a teologia da conquista, e recupera a figura de Bartolomé de Las Casas como um antepassado chave da teologia da libertação (Hinkelammert, 1995).

Para o Löwy (2001), os elementos em comum entre o marxismo e a teologia da libertação são o *ethos* moral, a revolta profética, a indignação humanista contra a idolatria do mercado e –talvez o mais importante– a solidariedade com as vítimas. A crítica do fetichismo da mercadoria é para Marx uma crítica da alienação capitalista do ponto de vista do proletariado e das classes exploradas. Para a teologia da libertação, trata-se do combate entre um Deus verdadeiro da vida e os falsos ídolos da morte. Mas ambos se posicionam a favor do trabalho vivo contra a reificação, e a favor da vida dos pobres e dos oprimidos contra o poder alienado das coisas. Sobretudo, marxistas e cristãos comprometidos lutam pela emancipação social dos explorados.

A guisa de conclusão

Como afirmamos no início deste artigo, a necessidade de uma história interna da teoria é fundamental para o marxismo a fim de medir a vitalidade de seu programa de pesquisa. Entretanto, as condições dos descobrimentos intelectuais do marxismo são,

33 Ver Assman e Hinkelammert (1989).

fundamentalmente, resultados da aparição de determinadas contradições da sociedade capitalista, quer dizer, do movimento real das coisas.

Assim, a crise aberta pela mundialização neoliberal, e por suas conseqüências econômicas, políticas sociais e ideológicas, constitui –como afirma Mészáros, 2004– a condição negativa para uma renovação do marxismo. O marxismo tem, a partir desta crise estrutural, uma nova justificação histórica, um objeto para sua análise, e uma ocasião para uma autocrítica radical que é, ao mesmo tempo, a crítica da ordem capitalista. Existe, além disso, a possibilidade para pensar em uma alternativa global à barbárie capitalista, e para estabelecer um novo vínculo entre teoria e prática buscando construir outro mundo possível.

O desaparecimento da União Soviética e dos países do socialismo real não implicou o fim do marxismo. Sob o efeito deste desaparecimento espetacular, manteve-se uma pesquisa livre e plural. Marx continuou sendo objeto de investigação e de tentativas de renovação. Mais que ao fim do marxismo, assistimos a um renascimento disperso de vários marxismos. Este ressurgimento deve-se à própria dinâmica do capitalismo mundial e à aparição de novas contradições. O testemunho deste renascimento é constituído por importantes trabalhos de uma série de pesquisas que continuam dando amostras da vitalidade do pensamento marxista. A historiografia britânica marxista alcançou um público mundial –nunca antes visto– com a publicação de *A Era dos extremos*, de Eric Hobsbawm, a mais influente interpretação intelectual do século XX. Herdeiros desta tradição historiográfica são, entre outros, os trabalhos de Perry Anderson. No campo da economia, assistimos a importantes desenvolvimentos: as análises do sistema mundial capitalista realizadas por Samir Amin, Immanuel Wallerstein e André Gunder Frank; as pesquisas sobre a lógica da mundialização levadas adiante por François Chesnais e Isaac Joshua; e as análises do desenvolvimento do capitalismo a partir da Segunda guerra mundial realizados por Robert Brenner. As contribuições para uma crítica da ecologia política, de autores como John Bellamy Foster, Enrique Leff, Martin O’Connor e Elmar Altvater, foram de grande importância para o desenvolvimento do marxismo.

A exploração de um “materialismo histórico-geográfico” –que aprofunda as pistas abertas por Henry Lefebvre sobre a produção do espaço– levou David Harvey a explorar os processos de acumulação em nível internacional, dando lugar a um debate

fundamental para nossa época sobre o novo imperialismo; debate no qual os trabalhos do Giovanni Arrighi, Leio Panitch e Sam Gindin, entre outros, foram centrais.

Os estudos culturais, ilustrados especialmente pelos trabalhos de Fredric Jameson sobre a pós-modernidade –talvez a melhor análise cultural de nossa época–, Terry Eagleton no campo da literatura, e Aijaz Ahmad na crítica da cultura da periferia do capitalismo, abrem novas perspectivas à crítica das representações, das ideologias e das formas estéticas. Os estudos feministas, por sua vez, relançam a reflexão sobre as relações entre classes sociais, gênero e identidades comunitárias.

A crítica da filosofia política encontrou um novo fôlego nos ensaios de Domenico Losurdo e Ellen Meiksins Wood sobre o liberalismo, os trabalhos de Jacques Texier e Miguel Abensour sobre o lugar da política no pensamento de Marx, e as elaborações da filosofia política anglo-saxã, com os trabalhos de Roemer, Geras e Cohen e as obras de Callinicos, que mostram a vitalidade do marxismo militante.

Outros importantes desenvolvimentos estão constituídos por trabalhos marxológicos como os de Daniel Bensaïd, Enrique Dussel, Eustache Kouvélakis e Jacques Bidet; a releitura crítica de grandes figuras como Georgy Lukács ou Walter Bejamin; as interrogações de juristas sobre as metamorfoses e incertezas do direito; as controvérsias sobre o papel da ciência e da técnica, e sobre seu controle democrático; e a interpretação original da psicanálise lacaniana por Slavoj Žižek.

Como afirma Daniel Bensaïd (1999), este florescimento do pensamento marxista é o resultado de uma pesquisa rigorosa, afastada das modas acadêmicas, e mostra até que ponto os *espectros* de Marx inquietam nosso presente. Seria errôneo opor uma imaginária idade de ouro do marxismo dos anos sessenta à esterilidade dos marxismos contemporâneos, apesar de que os oitenta foram anos relativamente desérticos. O novo século promete ser um período de criatividade para esta tradição teórica. O trabalho molecular da teoria, menos visível que ontem, não tem provavelmente o benefício de contar com novos pensadores, de notoriedade comparável a dos antecessores. Também adoece da falta de diálogo estratégico com um projeto político capaz de unir e combinar as energias –um problema central que o marxismo deverá resolver se quer voltar a converter-se em uma filosofia da práxis. Provavelmente, entretanto, o marxismo do século XXI será mais denso, mais coletivo, mais livre, e estará pleno de novas promessas no período que começa.

Para terminar, nós gostaríamos de recuperar a análise que realizava Sartre sobre o marxismo há algumas décadas, mas que continua tendo a mesma vigência de então. Em *Questão de método*, o filósofo francês afirmava que uma filosofia seguirá sendo eficaz enquanto viva a práxis que a engendrou e que a sustenta. Quando existir, para todos, uma margem de liberdade real além da produção da vida, o marxismo desaparecerá e seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade. Mas estamos desprovidos de qualquer meio, de qualquer instrumento intelectual ou de qualquer experiência concreta que nos permitam conceber essa liberdade ou essa filosofia. Por essas razões, *o marxismo continua sendo a filosofia insuperável de nosso tempo, porque as circunstâncias que o engendraram ainda não foram superadas*.

Bibliografia

Abensour, Miguel 1998 *A democracia contra o Estado. Marx e o momento maquiaveliano* (Belo Horizonte: Editora da UFMG).

Adorno, Theodor W. 1975 (1966) *Dialéctica negativa* (Madri: Taurus).

Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max 1987 (1944) *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires: Sudamericana).

Ahmad, Aijaz 2002 *Linhagens do presente* (São Paulo: Boitempo).

Alson, T. H. and Philpin, C. H. E. 1995 (1985) *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe* (Cambridge: Cambridge University Press).

Althusser, Louis 1967 (1965) *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).

Althusser, Louis 1967 "Contradiction and Overdetermination" em *New Left Review*, Nº 41, janeiro-fevereiro.

Althusser, Louis 1970 "Philosophy as a Revolutionary Weapon (interview)" em *New Left Review*, Nº 64, novembro-dezembro.

Althusser, Louis e Balibar, Étienne 1985 (1967) *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).

Althusser, Louis; Balibar, Étienne e Establet, R. 1980 *Ler O Capital* (Rio de Janeiro: Zahar Editores).

Anderson, Perry 1964 "Origins of the Present Crisis" em *New Left Review*, N° 23, janeiro-fevereiro.

Anderson, Perry 1968 "Components of the National Culture" em *New Left Review,* N° 50, julho-agosto.

Anderson, Perry 1980 *Arguments within English Marxism* (Londres: Verso).

Anderson, Perry 1987 (1976) *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (México: Siglo XXI).

Anderson, Perry 1988 *Tras las huellas del materialismo histórico* (México: Siglo XXI).

Anderson, Perry 1998 *The origins of Posmodernity* (Londres-Nova Iorque: Verso).

Anderson, Perry 2000 "Renewals" em *New Left Review*, Nº 1, janeiro-fevereiro.

Arato, Andrew e Breines, Paul 1986 *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental* (México: Fondo de Cultura Económica).

Assman, Hugo e Hinkelammert, Franz J. 1989 *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia* (São Paulo: Vozes).

Benhabib, Seyla 1999 "A crítica da razão instrumental" em Zĭzĕk, Slavoj *Um mapa da ideologia* (Rio de Janeiro: Contraponto).

Bensaïd, Daniel 1999 *Marx, o intempestivo* (São Paulo: Civilização Brasileira).

Bertram, Christopher 2001 "Le marxisme analytique" em Bidet, Jacques e Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Bidet, Jacques 1993 (1990) *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto/ Letra Buena).

Bidet, Jacques e Kouvélakis, Eustache 2001 *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Blackledge, Paul 2001 "Le marxisme politique" em Bidet, Jacques e Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Boron, Atilio *Imperio & Imperialismo* (Buenos Aires: CLACSO).

Brenner, Robert 1977 “The Origins of the Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism” em *New Left Review*, Nº 104.

Brenner, Robert 1995 “Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe” em Alson, T. H. e Philpin, C. H. E. *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe* (Cambridge: Cambridge University Press).

Brenner, Robert 2002 *O boom e a bolha* (São Paulo: Record).

Brenner, Robert 2004 *The Economics of Global Turbulence* (Londres: Verso).

Callinicos, Alex 2001 “Oú va le marxism anglo-saxon” em Bidet, Jacques e Kouvélakis, Eustache 2001 *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Carver, Terrell and Thomas, Paul 1995 *Rational Choice Marxism* (Basingstoke: McMillan).

Cohen, G. A. 1978 *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (Oxford: Clarendon).

Cohen, G. A. 1989 *History, Labour and Freedom* (Oxford: Oxford University Press).

Cohen, G. A. 1995 *Self-ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).

Dussel, Enrique 1985 *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (México: Siglo XXI).

Dussel, Enrique 1988 *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (México: Siglo XXI).

Eagleton, Terry 1993 *Una introducción a la teoría literaria* (Madri: Fondo de Cultura Económica).

Eagleton, Terry 1998 *Las ilusiones del posmodernismo* (Buenos Aires: Paidós).

Elster, Jon 1985 *Making Sense of Marx. Studies in Marxism and Social Theory* (Nova Iorque: Cambridge University Press).

Geras, Norman 1985 “The controversy about Marx and Justice” em *New Left Review*, Nº 150, março-abril.

Grüner, Eduardo 2002 *El fin de las pequeñas historias* (Buenos Aires: Paidós).

Guimarães, Juarez 1999 *Democracia e marxismo: crítica à razão liberal* (São Paulo: Xamã).

Habermas, Jürgen 1989 (1985) *El discurso filosófico de la modernidad* (Madri: Taurus).

Habermas, Jürgen 2003 (1981) *Teoría de la acción comunicativa* (Barcelona: Taurus), vol. I e II.

Heller, Ágnes 1994 (1974) *Sociología de la vida cotidiana* (Barcelona: Península).

Heller, Ágnes 1998 (1973) *Teoría de las necesidades en Marx* (Barcelona: Península).

Heller, Ágnes 1999 *Crítica de la Ilustración* (Barcelona: Península).

Hinkelammert, Franz J. 1977 *Las armas ideológicas de la muerte* (São José: DEI).

Hinkelammert, Franz J. 1995 "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado" em Hinkelammert, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (São José: DEI).

Hinkelammert, Franz J. 2000a (1984) *Crítica a la razón utópica* (São José: DEI).

Hinkelammert, Franz J. 2000b (1990) *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (São José: DEI).

Honneth, Axel 2003 *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais* (São Paulo: Editora 34).

Jameson, Fredric 1984 "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism" em *New Left Review*, N°146, julho-agosto.

Losurdo, Domenico 1998 *Hegel, Marx e a tradição liberal. Liberdade, igualdade, Estado* (São Paulo: UNESP).

Losurdo, Domenico 2004 *Democracia ou bonapartismo* (São Paulo: UFRJ/UNESP).

Losurdo, Domenico 2005 *Controstoria del liberalismo* (Roma-Bari: Editori Laterza).

Löwy, Michael 1998 *A evolução política de Lukács: 1909-1929* (São Paulo: Cortez Editora).

Löwy, Michael (org.) 1999 *O marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo).

Löwy, Michael 2001 “Le marxisme de la théologie de la libération” em Bidet, Jacques e Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Lukács, Georg 2000 *A Defense of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic* (Londres/Nova Iorque: Verso).

Lukács, Georg 1984 “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” em *Historia y conciencia de clase* (Buenos Aires: Sarpe).

Lukács, Georg 2003 *História e consciência de classe* (São Paulo: Martins Fontes).

Marcus, Robert 1996 *Analytical Marxism: A Critique* (Londres: Verso).

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1979 *Sobre el colonialismo* (Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente).

Mayer, Tom 1991 *Analytical Marxism* (Thousand Oaks: Sage).

Mészáros, István 2002 *Para além do capital* (São Paulo: Boitempo).

Mészáros, István 2003 *O século XXI. Socialismo ou barbárie* (São Paulo: Boitempo).

Mészáros, István 2004 (1989) *O poder da ideologia* (São Paulo: Boitempo).

Nobre, Marcos 2003 “Apresentação” em Honneth, Axel *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais* (São Paulo: Editora 34).

Przeworski, Adam 1990 *Capitalismo y socialdemocracia* (México: Alianza).

Raulet, Gérard 2001 “La théorie critique de l’‘École de Francfort’. Du néo-marxisme au ‘post-marxisme’” em Bidet, Jacques e Kouvélakis, Eustache 2001 *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Rees, John 2000 “Introduction” em Lukács, Georg *A Defense of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic* (Londres/Nova Iorque: Verso).

Roemer, John E. 1989 *Analytical Foundation of Marxian Economic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).

Roemer, John E. 1982 *A General Theory of Exploitation and Class* (Cambridge-Mass/Londres: Harvard University Press).

Roemer, John E. 1986 *Analytical Marxism* (Cambridge: Cambridge University Press).

Sartre, Jean Paul 2002 (1960) *Crítica da razão dialética* (São Paulo: DP&A).

Texier, Jacques 1995 "Les innovations d'Engels, 1885, 1891, 1895", em *Actuel Marx*, Paris, Nº 17, primeiro semestre.

Texier, Jacques 2005 *Revolução e democracia em Marx e Engels* (Rio de Janeiro: UFRJ).

Thompson, E. P. 1978 "The peculiarities of the English" em *The Poverty of the Theory and Other Essays* (Londres: Merlin Press).

Tosel, André 2001a "Devenir du marxisme: de la fin du marxisme-léninisme aux mille marxismes, France-Italie 1975-1995", em Bidet, Jacques e Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Tosel, André 2001b "Le dernier Lukács et l'ecole de Budapest" em Bidet, Jacques e Kouvélakis, Eustache *Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).

Vadée, Michel 1992 *Marx, penseur du possible* (Paris: Meritiens Linck-Sieic).

Wellmer, Albrecht 1996 *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (Madri: Frónesis).

Wood, Ellen Meiksins 1989 "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?" em *New Left Review*, Nº 177.

Wood, Ellen Meiksins 1995 *Democracia contra capitalismo* (São Paulo: Boitempo).

Wood, Ellen Meiksins 1999 *The Origin of Capitalism* (Nova Iorque: Monthly Review Press).

Wright, Erik Olin 1985 *Classes* (Londres: Verso).

Žižek, Slavoj 2000 "Georg Lukács as the Philosopher of Leninism" em Lukács, Georg *A Defense of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic* (Londres/Nova Iorque: Verso).

Parte Um
Sobre a teoria e sua relação com a práxis

Eduardo Grüner*

Leituras culpadas
marx(ismos) e a práxis do conhecimento**

* Professor Titular de Teoria Política, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de Buenos Aires, e Professor Titular de Antropologia da Arte, Faculdade de Filosofia e Letras, UBA.
**Tradução de Simone Rezende da Silva

Posto que não há leituras inocentes,
comecemos por confessar de que leituras
somos culpados
Louis Althusser

A frase de Althusser que preside este texto é –para dizê-la com uma expressão cara ao filósofo francês– *sintomática*: revela um problema consubstancial a algo que pudesse ser chamada de uma *teoria do conhecimento* (ou uma "gnoseologia", ou uma "epistemologia") que também pudéssemos chamar "marxista" (uma denominação por sua vez problemática, posto que já são incontáveis os "marxismos" que têm visto a luz –e muitas sombras– desde o próprio Marx até aqui). Esse problema é de difícil, se não impossível, solução, mas seu enunciado é relativamente simples: não há leitura inocente, isto é, *toda* interpretação do mundo, toda forma de conhecimento do real está inevitavelmente *situada* pelo posicionamento de classe, a perspectiva político-ideológica, os interesses materiais, os condicionamentos culturais ou a subjetividade (consciente ou inconsciente) do "intérprete".

Essa constatação já é a de Marx, e até certo ponto –ainda que desde perspectivas bem diferentes entre si e a do próprio Marx– havia sido também a dos *philosophes*

materialistas do século XVIII, e o será nas primeiras "sociologias do saber" do século XX, a partir de Max Scheler ou Karl Mannheim, e o continuará sendo nas fenomenologias "sociológicas" do conhecimento no estilo de Alfred Schutz ou Harold Garfinkel. Em Marx é uma constatação inseparável de sua concepção (melhor dizendo, *concepções*, já que são múltiplas e mutáveis) da *ideologia*, seja entendida, um tanto esquematicamente, como "falsa consciência" da realidade, já como (na sofisticada versão althusseriana, atravessada pela leitura lacaniana de Freud) *consciência "verdadeira" de uma realidade "falsa"*, um aparentemente escandaloso paradoxo sobre a que teremos que voltar.

Porém, seja como for, se é verdade que toda "leitura" do complexo universo do real é "culpada" de ser uma leitura em *situação*, isso não significa que não pode haver uma leitura "objetiva", "científica", "universal" dos fenômenos da realidade (e muito em particular da realidade social e histórica, tão constitutivamente atravessada por aqueles interesses e posicionamentos), e que nosso conhecimento, em conseqüência, está necessariamente condenado ao relativismo, ao particularismo, ao subjetivismo mais radical?

Além de tudo, a partir dos chamados "giro lingüístico", "giro hermenêutico", "giro estético-cultural", etc., do século XX (embora seja um debate quase tão antigo como a própria cultura ocidental: já podem ser encontradas suas premissas no *Cratilo* de Platão, por exemplo, e sua continuação nas polêmicas entre "realistas" e "nominalistas" na Idade Média; porém é claro, é no século XX quando se torna *dominante* enquanto debate sobre os fundamentos de uma filosofia da cultura), temos tido que nos acostumar –ainda que para alguns ainda custe ceder a ela– à idéia de que os sujeitos chamados "humanos" distinguem-se de qualquer outra espécie, mesmo as mais "avançadas" do reino animal, pelo fato de que não *tem* um vínculo direto e imediato com a realidade, mas sim sua relação com o mundo está "mediatizada" por um complexo aparato de *competência lingüística* (o conceito é de Noam Chomsky) e "simbólica" em geral; de tal modo que, inclusive partindo de um ponto de vista irredutivelmente materialista cremos na *existência autônoma* do real com relação às nossas representações –convicção que, como veremos, instaura uma diferença radical com as epistemologias "pós-modernas"–, nossa "realidade" humana não pode menos que ser uma *construção* de nossa (maior ou menor) competência lingüístico-simbólica. Seja "construtivista" ou "de-construtivista",

a premissa é inapelável: a "realidade" do ser humano é, em uma medida decisiva, a produção de um aparato simbólico que não é de modo algum "individual" (não se trata de nenhum "subjetivismo" até as últimas conseqüências), mas sim o resultado de um complexo processo cultural, social e histórico. Como já haviam suspeitado o próprio Max Weber e a escola do interacionismo simbólico, e como o mostrou um extraordinariamente sutil filósofo e lingüista marxista (Mikhail Bakhtin), a *linguagem* – e, por extensão, todo o campo humano do simbólico-representacional– é um espaço *dialógico*, vale dizer, produzido na *interação social* (inclusive conflituosa), e não na solidão das "consciências" individuais. E esta nova constatação, sem nenhuma dúvida, é um enorme avanço sobre as ingenuidades empiristas, positivistas ou materialistas vulgares. Porém que nos torna a colocar no centro de nossa questão: o conhecimento *objetivo* da realidade é impossível? O próprio Marx em sua oposição ao idealismo, caiu na armadilha do positivismo, de um "objetivismo" tão ingênuo como o dos materialistas vulgares?

Desta forma, não: ainda que os problemas aqui apresentados sejam inumeravelmente mais complexos do que poderemos abarcar nesta exposição, sustentamos que, mesmo sendo algo esquematicamente (para um maior aprofundamento não restará remédio senão remeter à bibliografia), *sim há* em Marx –e desde o início em muitos dos "marxistas ocidentais" posteriores– elementos suficientes *a partir dos quais* abrir um leque de hipóteses de trabalho, novamente, não para *resolver* definitivamente, mas sim para colocar em seus justos termos, essa problemática. Isso sim, com duas condições:

1] *A partir das quais*, acabamos de sublinhar: é inútil, além de danoso, pretender encontrar já *acabados* de uma vez para sempre esses elementos no próprio Marx; semelhante pretensão somente pode conduzir, no melhor dos casos, a preguiça intelectual, e no pior, a mais grosseira rigidez dogmática;

2] para compreender a verdadeira importância –e a *lógica* de funcionamento– desses elementos, é necessário deslocar o que poderíamos chamar um discurso "binário" (e profundamente "ideológico" no mal sentido do termo), que pensa a questão do conhecimento sobre o eixo dos "pares de oposição" mutuamente excludentes (exemplo: sujeito/objeto; material/simbólico; pensamento/ação;

indivíduo/sociedade; estrutura/história, etc.): melhor se trataria de pensar em cada caso a *tensão dialética*, o *conflito* entre esses "pólos", que somente podem ser percebidos como tais precisamente *porque* a relação entre eles é o que os constitui, o que lhes destina seu lugar.

Tendo em conta essas duas premissas básicas, podemos começar a abordar a questão.

Um critério fundante: a *práxis*

"Até agora os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo; trata-se agora é de transformá-lo". A famosíssima tese XI sobre Feuerbach pode ser tomada, entre outras coisas, como um enunciado de epistemologia radical, ou como um ultra condensado "discurso do método" de Marx. Demasiado amiúde, por desgraça, tem sido lido unilateralmente, no espírito de um materialismo vulgar ou um hiperativismo mais ou menos espontaneísta que desfaz todo trabalho "filosófico" de *interpretação* (vale dizer, ao menos em certo sentido do que já falamos sobre produção de conhecimento) a favor da pura "transformação" social e política. Não faz falta enfatizar quão alijada das intenções de Marx –um dos homens mais cultos e mais teoricamente sofisticados da modernidade ocidental– pode estar este tipo de antiintelectualismo estreito. Contudo, o que aqui nos importa é outra coisa. Na verdade, Marx está dizendo em sua tese algo infinitamente mais radical, mais profundo, inclusive mais "escandaloso" que a idiotice de abandonar a "interpretação do mundo": está dizendo que:

1] a transformação do mundo é a *condição* de uma interpretação correta e "objetiva"; e

2] vice-versa, dada essa condição, a interpretação já é, de certa forma, uma transformação da realidade, que implica, em um sentido amplo, mas estrito, um ato *político*, e não meramente "teórico".

De outra maneira, é o que encerra o conceito de *práxis* (que Marx toma, obviamente, dos antigos gregos). A *práxis não* é simplesmente, como se costuma dizer, a "unidade" da teoria e a prática: dito assim, isto suporia que "teoria" e "prática" são duas entidades originais e autônomas, preexistentes, que logo a *práxis* (inspirada pelo gênio de Marx, por exemplo) viria "juntar" de alguma forma e com certos propósitos. Porém, sua lógica

é exatamente a inversa: é porque *sempre há práxis* –porque a ação é a condição do conhecimento e vice-versa, porque ambos pólos estão constitutivamente co-implicados– que podemos diferenciar “momentos” (lógicos, e não cronológicos nem ontológicos), com sua própria especificidade e “autonomia relativa”, mas ambos no *interior* de um mesmo movimento. E este movimento é o movimento (na maior parte das vezes “inconsciente”) da própria realidade (social e histórica), não o movimento, nem do puro *pensamento* “teórico” (ainda que fosse na cabeça de um Marx) nem da pura ação “prática” (ainda que fosse a dos mais radicais “transformadores do mundo”).

O que Marx faz –essa é sua “genialidade”– é simplesmente *mostrar* que esse é o movimento da realidade, e *denunciar* que certo pensamento hegemônico (a “ideologia dominante”, para simplificar) tende a *ocultar* essa unidade profunda, a manter *separados* os “momentos”, promovendo uma “divisão social do trabalho” (“manual” *versus* “intelectual”, para dizer o básico), com o objetivo de legitimar o universo teórico da pura “interpretação” como patrimônio do Amo, e o universo prático da pura “ação” como patrimônio do Escravo, já que a classe dominante *sabe perfeitamente* –mesmo quiçá não sempre o saiba conscientemente– que nem a pura abstração da teoria, nem o puro “ativismo” da prática, tem realmente *conseqüências materiais* sobre o estado de coisas do mundo. Ou, em outras palavras, que não produz verdadeiro *conhecimento* da realidade, no sentido de Marx. Nunca melhor ilustrada esta tese que na famosa alegoria que constroem Adorno e Horkheimer, em sua *Dialética do esclarecimento*, a propósito do episódio das Sereias na *Odisséia* de Homero: o astuto e racionalizador capitão Ulisses –metaforicamente, o Burguês–, atado ao mastro de seu barco, pode *escutar* (“interpretar”) o canto das sereias, porém não pode *atuar*; os ansiosos marinheiros –metaforicamente, o Proletariado–, com seus ouvidos tampados pela cera que Ulisses lhes administrou, podem *atuar*, remar o barco, mas não podem *escutar*. Nenhum dos dois pode realmente *conhecer* essa fascinante música: Ulisses não quer fazê-lo –quer simplesmente *recebê-la*, gozá-la passivamente–, os marinheiros não *podem fazê-lo* –ocupados, “alienados” em sua tarefa prática, nem sequer inteiram-se de sua existência.

Desta forma: essa tese de Marx é, desde já, e como dissemos, um enunciado político-ideológico revolucionário. Porém, é ao mesmo tempo (obedecendo à própria lógica da *práxis*) um enunciado *filosófico-epistemológico* da máxima transcendência. O é no sentido no qual Marx fala de uma *realização* da filosofia, isto é, em um triplo

sentido: 1) é sua *culminação*; 2) é sua fusão com a realidade material; 3) é sua (paradoxal) *dissolução*, ao menos em sua forma tradicional, "clássica", que em sua época –e na própria biografia intelectual do primeiro Marx– não é outra que a da (riquíssima e complexa) tradição idealista alemã que vai –para apenas mencionar os nomes mais paradigmáticos– de Kant a Hegel, passando por Fichte e Schelling.

Trata-se é claro de autores complexos e muito diferentes entre si, que de modo algum podem ser postos "no mesmo saco", como se diz vulgarmente. Tampouco todos têm o mesmo significado naquela biografia intelectual de Marx: sem dúvida o pensador (deveríamos dizer: o "pensador-ator"?) de Treveris "aprendeu" de Hegel muito mais que dos outros, contudo, esse "aprendizado" *realizou-se* plenamente –no sentido antes definido– somente quando Marx, por assim dizer, *fundiu* Hegel com a realidade *material* (social-histórica) que à parte de "ativista" que havia nele lhe importava transformar. Porém, em todo caso, o que todos esses gigantes da filosofia ocidental têm em comum, além de (mas vinculado com) seu "idealismo", é sua impossibilidade de *superar* (também no sentido da *Aufhebung* hegeliana) essa cisão entre "teoria" e "prática", ou, dito mais "filosoficamente", a separação radical entre *sujeito* e *objeto*. E se dizemos "além de" (ainda que no caso particular dos alemães, vinculado com) seu idealismo, é porque na verdade essa "impotência" não faz mais que recolher, condensar e levar às últimas conseqüências *toda* a tradição dominante –com poucas exceções, como seriam os casos de um Maquiavel ou um Giambattista Vico e, em outro sentido, de um Espinosa– da filosofia e da teoria do conhecimento ocidental e moderna, ao menos a partir do Renascimento. E isso *inclui* não somente o "idealismo", mas também (e talvez especialmente) o empirismo, o materialismo unilateral, e logo o positivismo.

De fato, a "divisão do trabalho" própria do modo de produção capitalista (a "fragmentação das esferas da experiência" as quais se referia Max Weber, que estava longe de ser marxista ou "antiburguês", mas muito perto de ser um dos intelectuais mais lúcidos da modernidade) *impõe necessariamente* essa separação. E não é óbvio que antes do capitalismo ela não existisse: só que agora resulta muito mais evidente, e mais dramaticamente *percebida*, já que nenhum ecumenismo teológico resulta por si mesmo suficiente para ocultá-la sob o manto piedoso da vontade de Deus.

O paradoxo é que essa separação se aprofunda e se faz, como dizíamos, mais evidente e dramático precisamente *porque* a nova era "burguesa" necessita promover

um *conhecimento* mais acabado, preciso e "objetivo" da realidade. Ao contrário do que sucedia no modo de produção feudal, por exemplo, a ciência e sua aplicação à técnica é agora uma força *produtiva* decisiva para o ciclo produtivo (e re-produtivo) do sistema. Para conseguir esse melhor conhecimento da "maquinaria" do Universo –já a partir do século XVII, com Descartes, Leibniz, e muitos outros, impõe-se esta sugestiva metáfora "mecânica" – é que se torna imprescindível a distinção entre o sujeito *cognoscente* e o objeto *conhecido* (ou, em todo caso, o objeto *a conhecer*, isto é, a *construir*). O impulso –outra vez, necessário para a lógica do funcionamento produtivo da "maquinaria" capitalista– de uma *dominação da natureza*: esse impulso para o que Weber chamará *racionalidade formal*, ou a Escola de Frankfurt *racionalidade instrumental*, requererá que o sujeito *dominante* separe-se do objeto *dominado*. Que o indivíduo, portanto, separe-se da natureza, dê um passo atrás para *observá-la*, para *estudá-la*. E não somente da natureza: uma vez instaurada e transformada em dominante esta lógica, *toda* a nova "realidade" –não importa quão fragmentada apareça na experiência dos sujeitos particulares– ficará sujeita à cisão. Também a social, a política, a cultural: é nesta época que pode aparecer a idéia *liberal* de um "indivíduo" separado da (quando não enfrentado com a) comunidade social ou o Estado, quando nas épocas pré-modernas os sujeitos eram um componente *indissociável* da comunidade política, da *ecclesia*, do *socius*, chame-se *polis*, ou *Cidade de Deus*, ou o que corresponda a cada momento.

É também nesta época que pode aparecer na arte, para citar um exemplo ilustrativo, a *perspectiva*, esse "descobrimento técnico" da pintura renascentista que permite retratar o indivíduo em *primeiro plano*, separado de/dominando seu entorno. É nesta época que, na literatura, pode aparecer –e ser um tema central desse novo gênero literário da modernidade que se chama "novela"– a *subjetividade individual*, com todos os desgarramentos e conflitos que produz, precisamente, sua separação, seu isolamento, sua "alienação" da natureza e da comunidade humana. (E a propósito destes exemplos vale a pena recordar que para Marx –igualmente para todo o idealismo alemão a partir de Kant e dos românticos– a Arte é *também* uma forma de conhecimento, como o demonstram seus permanentes referências a, que não são meramente decorativos ou exemplificadores, Homero e os trágicos gregos, a Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Schiller, Heine, Defoe, etc.). É nessa época, para dizer tudo, que pôde (e deve)

inventar-se a noção de “indivíduo”, como uma entidade *distinta* do resto do universo, e cuja missão é *conhecer* e *dominar* esse universo.

É claro que, repetimos, esta separação epistemológica (não “real”) entre o sujeito e o objeto é necessária para uma concepção do conhecimento que passa pela dominação da natureza –e, *a fortiori* , dos membros das classes subalternas. E não é questão de negar que, ainda tendo em conta os *limites* que a divisão do trabalho no capitalismo impõe à expansão do conhecimento, o movimento do *saber* na modernidade tem um grande valor: não somente pelo o que significou, na história da cultura, como frente de combate contra o obscurantismo e a superstição, mas também porque esse movimento (insistimos: ainda descontando a fictícia cisão sujeito/objeto) é o que fez possível a ciência moderna, tal como a conhecemos.

Porém, não é questão de negar que essa possibilidade da ciência moderna é a contrapartida (“dialética”, por assim dizer) da lógica –mais ainda: da concreta *práxis*– da dominação: as *duas coisas* são verdadeiras, e sob as estruturas de uma sociedade de classes desigual, estão necessariamente em conflito. Quando esse conflito não se resolver (e enquanto as estruturas de dominação permanecerem em seu lugar o conflito não pode resolver-se), aquele “obscurantismo” não poderá ser definitivamente eliminado, e retorna indefectivelmente, *inclusive* encaixado nas novas formas do conhecimento científico. Daí que a lúcida advertência de Adorno e Horkheimer, no mesmo texto que já citamos, a propósito da mesma razão cujo objetivo era dissipar as névoas dos mitos obscurantistas, corre o risco de transformar-se em um mito igualmente tenebroso (e, em certo sentido, no mais perigoso de todos, posto que *aparenta* ser outra coisa).

O problema da “inversão” da dialética hegeliana

Consequentemente: trata-se de um conflito que, certamente, não escapava aos honestos filósofos do idealismo alemão: novamente, de Kant a Hegel há uma aguda *percepção* do profundo problema (não somente epistemológico, mas também antropológico e inclusive “metafísico”) que lhe apresenta à realidade humana, histórica, a separação sujeito/objeto. Inclusive, ao menos em certo sentido, pode se dizer que tanto a *Crítica da razão Pura* de Kant como a *Lógica* de Hegel são tentativas monumentais de resolver esta questão. E já sabemos qual pode ser a razão, para Marx, do caráter parcialmente

falido destes monumentos da filosofia moderna: seu *idealismo*. De fato: para estes grandes idealistas o conflito pertence ao puro e abstrato plano do *pensamento*, enquanto para Marx encontra sua "base material" no plano da realidade social e histórica, e, portanto não pode ser "superado" por nenhuma *Aufhebung* que não provenha da *práxis*, de uma transformação *conjunta* da realidade e do pensamento.

Isto não significa *de maneira alguma* que para Marx os conflitos do "pensamento" sejam um mero "reflexo" dos da "realidade" –como quiseram entender muitos "marxistas" que, neste registro, ficam reféns do materialismo mais vulgar–: isso equivaleria, precisamente, a liquidar o conceito de *práxis*. Justamente, entre muitas coisas que Marx resgata do idealismo alemão, um lugar central está ocupado pela grande importância que esse idealismo alemão –e, em particular, Hegel– outorga a uma *subjetividade ativa*, que não se resigna simplesmente em *registrar os dados* imediatos dos sentidos (como é o caso do empirismo ou do "sensualismo" materialista vulgar), mas também *opera* sobre eles para transformá-los. Essa operação é a que está de alguma maneira "escondida" na celebérrima consigna de Hegel, tão freqüentemente mal entendida, que reza: "Todo o real é racional, e todo o racional é real": vale dizer, o *real* não consiste simplesmente na percepção acrítica do *atualmente existente*, mas também nas potencialidades de seu desenvolvimento *futuro*, que a razão "subjetiva" é capaz de trazer à luz.

Esse é o momento da *negatividade crítica* na dialética hegeliana: o da *negação* do "real" tal como se apresenta em sua brutal imediaticidade, e a favor da produção do pensamento do "novo", daquele que o real oculta em seu seio, e que pode ser *mediatizado* (arrancado de sua "imediaticidade") pela razão. Ou seja, para abreviar, a favor da história –que, em uma concepção semelhante, não recobre unicamente a dimensão do passado, mas sobretudo, a do *futuro*. Repetimos: essa "negatividade crítica" opõe-se à aceitação passiva do "realmente existente", a um empirismo cru que não casualmente –porque a linguagem é sábia– adotará, em sua forma "reativa" (e reacionária) contra esta concepção criticamente *negativa* o nome de *positivismo*. E, neste sentido, a "teoria do conhecimento" implícita na dialética hegeliana, bem merece qualificar-se de potencialmente *revolucionária*. Contudo, a atualização desta "potência" choca, outra vez, com os limites de seu idealismo: a "revolução" hegeliana limita-se ao plano do *pensamento* puro, já que parte da premissa de que é ele (sob a forma da Idéia,

do Espírito Absoluto) o verdadeiro, senão único, protagonista da História. O "real" que o pensamento ativo pode contribuir para transformar é algo já produzido pelo próprio pensamento, sob a forma "objetiva" do Espírito. E é por este limite que, paradoxalmente, o monumental sistema filosófico e *histórico* de Hegel, indo inclusive contra suas próprias premissas, fica "congelado" no Estado Ético, encarnação do Espírito na história terrestre, e transposição "espiritualizada" do muito real Estado Prussiano de 1830.

Fazia falta, pois, que viesse um Marx introduzir o já discutido critério da *práxis* material (social e histórica) para extrair desse núcleo potencial todas suas possibilidades não realizadas. Isso significava resgatar o "método" dialético hegeliano *tanto* como o materialismo vulgar do duplo *impasse* no qual estavam encerrados: pura Idéia sem autêntica materialidade sócio histórica de um lado, pura Matéria inerte sem movimento da subjetividade crítica do outro. A *práxis* era a "terceira excluída" entre estes dois pólos, que agora vem *totalizar* (já teremos ocasião de discutir esta noção que devemos a Sartre) essas perspectivas truncadas.

A operação realizada por Marx passou para a história sob a famosa rubrica da *inversão* de Hegel –rubrica sem dúvida autorizada pela não menos famosa expressão de Marx acerca da necessidade de "pôr a dialética sob seus pés". Porém, aqui é necessário sermos extremamente cuidadosos. O enunciado de Marx é, antes tudo, uma *metáfora*, solidária daquela outra segundo a qual os "atrasados" alemães, incapazes de levar a cabo na realidade a revolução burguesa que os franceses haviam feito em sua própria materialidade histórica de 1789, a haviam "realizado" na cabeça de seus filósofos, e muito especialmente na de Hegel. Porém, se esta metáfora é tomada com excessiva literalidade, corremos o risco de não perceber a enorme profundidade e *radicalidade* da operação, que não consiste em uma mera "síntese" (no sentido vulgarizado do termo), em uma "terceira via" ou um acerto eclético entre a dialética idealista e o materialismo vulgar, senão em *outra coisa*, radicalmente diferente: introduzir a *práxis* na dialética não é inverter Hegel em uma relação de simetricamente, mas sim deslocar completamente a questão, para mudar diretamente as regras do jogo.

É certo que Althusser sem dúvida exagera ao falar de sua célebre "ruptura epistemológica" (de Marx com Hegel) como de um *corte* profundo e absoluto a partir do qual temos outros (o "maduro") Marx, que não teria a ver com seu antigo mestre;

depois de tudo –e poder-se-ia mostrar que a *própria* teoria althusseriana avaliza esta consideração–, a “ruptura” seria por definição impossível sem a prévia existência do sistema hegeliano: em certo sentido, pode-se dizer que o célebre “corte” é *interior à* dialética, como uma dobra da mesma sobre si mesma. Entretanto, por outro lado –e aí tem razão Althusser, com as prevenções expostas– também é verdade que essa “dobra” desarticula todo o sistema e o “rearma” em um sentido muito distinto. Por uma simples razão: mudar o *objeto* da dialética –pela *práxis* material em lugar da Idéia, para simplificar– é mudar toda a *estrutura do* sistema, já que seria, precisamente, *antidialético* pretender que o “método” dialético fosse um tipo de pura forma ou de casca vazia que pudesse ser aplicado a *qualquer* objeto (e neste sentido, um pouco provocativamente, poder-se-ia dizer que Marx, estritamente falando, é mais *hegeliano que Hegel*, já que sua operação “descongela” a própria dialética hegeliana, retirando o obstáculo idealista tanto como o do materialismo vulgar). Não se trata, pois, de uma simples “inversão” do objeto ou da relação causa/efeito –na qual a Idéia fosse uma *conseqüência* da Matéria, como quiseram os materialistas vulgares– mas também do “método” em seu conjunto, para passar a outro sistema de “causalidade”, cujo fundamento, reiteremos, é a *práxis*.

Em uma palavra, e para resumir este nó de questões: Marx tenta resolver, mediante a introdução da *práxis* da história material como critério básico do “complexo” conhecimento transformador/transformação conhecedora, o falso (ou, melhor: “ideológico”) dilema entre a Idéia sem matéria e a Matéria sem idéia. Porém, é claro, esta constatação está ainda longe de resolver –ou sequer de colocar adequadamente– todos nossos problemas para determinar a possibilidade de chegar a uma verdade “objetiva” que tem esta nova teoria do conhecimento. Teremos na continuação que desenvolver ao menos algumas destas questões.

Da “consciência de classe” à “contingência”

Acima insistimos sobre o modo como Marx resgata do idealismo alemão (e muito especialmente de Hegel) o papel de uma *subjetividade ativa* e crítica na *práxis* da transformação/conhecimento. Mas, de que classe de *sujeito* trata-se quando falamos desta “subjetividade”? *Quem* ocupa, nesta “revolução teórica”, o lugar do Espírito “autocognoscente” hegeliano? Um marxista responderia, imediatamente e sem vacilar: o

proletariado, essa *classe universal* da qual Marx fala. Não é uma má resposta, na medida em que ao menos lança uma primeira pista sobre o *caráter* geral deste sujeito: não se trata de uma subjetividade *individual* e sim *coletiva*. Marx sai da perspectiva estritamente "individualista" que vê o sujeito como uma mônada encerrada em si mesma da qual falamos anteriormente. Todavia, por que precisamente o *proletariado* –e não, por exemplo, a fração intelectual mais teoricamente avançada ou ilustrada da burguesia ou pequena burguesia (a qual pertencia o próprio Marx, e a imensa maioria dos filósofos e pensadores modernos, incluindo os mais "revolucionários")? Acaso não sabemos, pelo mesmo Marx, que em virtude de sua própria exploração o proletariado é uma classe "alienada", e em conseqüência incapacitada para alcançar por si mesma o Saber universal? E, para pôr-nos um pouco mais "filosóficos": por que, em virtude de que privilégio especial teria uma *parte* da sociedade a capacidade "inata" de atingir o *todo* do conhecimento? Sendo uma categoria *particular* como pode o proletariado ser a classe *universal*?

Estas perguntas são suficientemente complexas e provocativas para que avancemos com cuidado em um terreno movediço. Primeira questão: é necessário diferenciar, analiticamente, o proletariado como *categoria teórica* do proletariado como realidade *sociológica*, como coletivo humano "realmente existente". No primeiro caso, define-se (o define Marx, classicamente) como aquela "classe" de homens e mulheres despossuídos de todo meio de produção, e tão somente proprietários de sua força de trabalho, essa *mercadoria* que estão obrigados a vender ao capitalista, e em conseqüência produzir uma cota de mais valia para o dito capitalista, etc. No segundo, trata-se de uma realidade empírica extraordinariamente complexa e mutável, com um alto grau de determinações concretas que variam de sociedade para sociedade, articulando-se com igualmente variáveis condições sócio-econômicas, políticas, culturais e ainda psicológicas. A diferença entre ambos os registros é homóloga à que faz o próprio Marx entre um *modo de produção* e uma *formação econômico-social*. O modo de produção, assim como o proletariado enquanto categoria, são abstrações do pensamento; a formação econômico-social, assim como cada proletariado particular, são realidades histórico-concretas. Não é, obviamente, que não exista uma *relação* entre a abstração intelectual e o objeto histórico: são, por assim dizer, mutuamente includentes, "coextensivas", porém, em diferentes registros do real. A confusão entre ambas as

formas só poderia conduzir aos mais aberrantes equívocos. (Como se compreenderá, não vamos nos meter aqui na bizantina discussão sobre se o proletariado continua existindo, em nosso "capitalismo tardio" e "globalizado", tal como o pensou Marx, ou se é necessário redefini-lo totalmente ou inclusive dizer lhe "adeus" como fizeram alguns; já se verá que, aos efeitos do que nos interessam agora, esse debate é ocioso.)

Desta forma: referir-se ao proletariado como *classe universal* é referir-se à primeira destas duas formas, como deveria resultar óbvio: mal se poderia falar de uma universalidade, digamos, *existencial* ou empírica, muito menos de uma "equivalência", entre o proletariado de Londres ou Copenhague e o de Addis Abebba ou Bogotá. Trata-se de determinar o *lugar estrutural* que o proletariado ocupa na *configuração lógica* do modo de produção capitalista.

Esse lugar, para dizê-lo rapidamente, é o da produção do mundo das mercadorias, que é o mundo da "realidade" capitalista. Ou, melhor dito (e aqui seguiremos de perto a célebre análise de Marx no capítulo I de *O Capital*): o mundo das mercadorias –o de sua existência acabada como *objetos* de circulação e consumo– é o mundo imediatamente *visível* do capitalismo, mas ele não é *tudo* que há: ele é somente o *resultado* de um processo prévio que, em sua forma essencial, permanece "invisível aos olhos". A saber: o processo *de produção* propriamente dito fez possível a existência do mundo visível. Para fazer outra comparação simples: o que se vê é a obra que se representa no palco, porém essa peça teatral não existiria se não tivesse existido todo um complexo processo prévio (a escritura do texto, o desenho da cenografia e do vestuário, a "posta em cena", a direção e marcação dos atores, os ensaios, etc.), essa esfera das *relações de produção* da qual Marx fala, que é onde verdadeiramente produziram-se as condições de existência do capitalismo "visível" (começando pela mais valia, que somente será *realizada na* esfera da circulação: porém, não foi aí *gerada*).

Vale dizer: a totalidade do real *visível somente* pode *aparecer* como tal totalidade precisamente porque está *incompleta*, porque deixa "fora da cena" aquele "trabalho" que lhe dá existência. O *conhecimento* da totalidade implicaria, pois, na *restituição ao* "Todo" dessa "Parte" que é, como dizíamos, imediatamente não-visível. Contudo, precisamente, como essa parte *não é* perceptível pelos sentidos, somente pode ser reposta por mediação da razão (da mesma maneira, digamos, que Copérnico ou

Galileu tiveram de acudir à razão, ao cálculo matemático, para demonstrar a verdade cosmológica contra a falsa *evidência empírica* de que o sol “nasce” no leste e se “põe” no oeste). Isso é precisamente o que significa a enigmática frase de Althusser que citávamos no começo: é a *realidade* que é “falsa”, não no sentido de que seja falso o que vemos (o sol *efetivamente* “nasce” no leste, o capitalismo *efetivamente* contém as esferas de circulação e consumo), mas sim no sentido de que isso que vemos é apenas uma *parte* da realidade –é um *efeito*, mas não a causa em si mesma, do processo completo em que consiste a realidade. Nossos sentidos não nos “enganam”, entretanto não são *suficientes*.

Porém, se ficássemos simplesmente com isto, estaríamos de volta ao lugar em que havíamos deixado Hegel: o de uma “Razão” auto-suficiente e plenamente autônoma, capaz *por si mesma* de “despejar”, no puro plano das idéias, os enigmas do mundo. Novamente, para entender a *especificidade* do conhecimento na teoria de Marx é necessário reintroduzir o critério da *práxis*. Somente a atividade *transformadora*, em um sentido muito amplo do termo, pode gerar o tipo de raciocínio que seja capaz de captar a relação de *tensão* ou de *conflito* não resolvido entre a (falsa) totalidade *aparente* apresentada pelo capitalismo e o (invisível aos olhos) processo *de produção* do real. Somente essa atividade transformadora, que *inclui a* “subjetividade crítica”, pode realizar o processo de *totalização* do real.

Desta forma, quem, que coletivo social dos existentes no capitalismo, realiza, por definição, essa atividade transformadora, esse *trabalho* produtor do “novo”, que pode postular-se como modelo “universal” de um conhecimento baseado na *práxis*? O proletariado, obviamente. É ele que está diretamente vinculado, de maneira protagônica, ao *processo de produção* do real, e quem, portanto, está em condições de conseguir um *potencial* conhecimento do Todo. Entretanto, atenção: outra vez, estamos falando aqui do proletariado enquanto *categoria teórica*. O proletariado “realmente existente”, já sabemos, está alienado, prisioneiro da cisão sujeito/objeto, etc. É –para retomar uma terminologia que Marx herda também de Hegel– uma classe em *si*, mas não ainda *para si*. De maneira que quando falamos do “proletariado” como sujeito da *práxis* transformadora/conhecedora, estamos falando não de um coletivo empírico, mas sim de uma *classe*, que é (como seu nome indica), uma *construção* teórica. O “proletariado” real transforma o mundo, faz, sem “saber” que o faz. Por sua vez, o “intelectual crítico”

–inclusive um como Marx– “sabe” o que o proletariado faz, mas não pode ocupar seu lugar como sujeito da transformação: ao cabo pode, metaforicamente, *imitar* em sua cabeça o trabalho de transformação que o proletariado realiza sobre a matéria (“imitar”, no sentido aristotélico da *mimesis*: reproduzir a lógica do trabalho da “natureza”, que segundo Aristóteles é o que faz o artista; porém, é claro, a obra de arte *não é*, não pode confundir-se com, a natureza).

Isto é de grande importância que fique claro, em primeiro lugar por razões políticas, já que a supressão da *diferença* entre a *práxis* do proletariado e o “saber” intelectual produziu as deformações de um vanguardismo “substituísta” que em seu momento deu no stalinismo e similares. Em uma palavra: o “intelectual crítico” tem, sem dúvida, o importante papel de *antecipar* no plano das idéias a passagem do em *si* ao *para si*, colocando-se no ponto *de vista* do “proletariado” (que é, justamente, o da *práxis*), e essa é sua diferença radical com o intelectual “burguês”, no qual “burguês” não se refere necessariamente a um *pertencimento empírico* à dita classe social –ainda que seja a mais provável– e sim à *posição* “burguesa” frente ao conhecimento, da que em seguida falaremos.

Porém, antes é necessário esclarecer algo fundamental, sob risco de cair em excessivo reducionismo ou inclusive “sectarismo”: o “intelectual crítico” não necessita indispensavelmente ser *consciente* de que está realizando esse trabalho *mimético* que reproduz a lógica da *práxis*; obviamente, é preferível que o seja, mas o que realmente importa é o que faz do ponto de vista intelectual. Como Marx costumava dizer, os homens devem ser julgados pelo que fazem e não pelo que pensam de si mesmos: isso vale tanto para os autoproclamados “intelectuais críticos” que inconscientemente assumem, em sua própria prática intelectual, o “ponto de vista” da “burguesia”, como vice-versa. Assim, nada disto significa que o intelectual “burguês” não possa produzir conhecimentos *autênticos*: somente –o que não é pouco– significa que esses conhecimentos serão um *momento*, e não a “totalidade”, de um conhecimento “totalizador” do real. E aqui é imprescindível adiantar sucintamente uma questão que nos tornará a ocupar mais adiante: *totalizador* não significa de modo algum, *totalizante*. Não se trata da ilusão hipererudita de saber *tudo* sobre os “conteúdos” da realidade (aspiração utópica se as há), mas sim do estabelecimento de uma lógica –baseada na práxis– de produção *dos mecanismos de saber*.

Assim, procuramos estabelecer, ainda que esquematicamente, a *diferença específica* (assentada sempre sobre o critério da *práxis*) do método de Marx com relação ao de Hegel e da teoria do conhecimento “burguesa” em geral. Deve ficar claro, mais uma vez, que esta última não *é* “burguesa” por sua origem *empírica* de classe (nesse sentido, também o era Marx), e sim por sua *posição* “objetiva” frente ao conhecimento. Esperamos ter esclarecido também que o que o “intelectual crítico” pode fazer é tão somente (ainda que muito importante) *antecipar* a passagem do em *si* ao *para si* (a passagem da *existência à* “*consciência*” de classe, ainda que logo devamos discutir esta última noção), passagem que não pode “substituir”, senão que o proletariado deverá realizar por meio de sua própria *práxis* coletiva e autônoma. E, finalmente, que é o proletariado que, por meio dessa *práxis* e graças a ela, está *potencialmente* em condições de alcançar esse conhecimento “universal”, ainda que não possa *atualmente* fazê-lo; porém isso, obviamente, não é uma condenação *in aeternum*, e sim uma *situação* histórico-concreta. Ao cabo, na mais pessimista das hipóteses, se poderá pensar que esse conhecimento “totalizador” não é possível; mas, *se fosse* possível, somente o seria desta maneira, ao menos na hipótese (bastante *menos* pessimista, por certo) de Marx. E, em todo caso, a hipótese pessimista –como pode ser, por exemplo, o caso da Escola de Frankfurt e particularmente de Adorno, que com plena consciência de sua formulação paradoxal fala de um “marxismo sem proletariado” – parte da base de que esta é a única possibilidade: daí sua enérgica polêmica com toda forma de *positivismo*, para o qual (ainda em suas variantes mais sofisticadas) a “realidade” somente é o *que é*, e não o que pode *ser* quando é submetida ao “juízo” da *práxis*, mediatizada e antecipada pela razão crítica. E finalmente, antes de prosseguir, aclaremos também (logo teremos que avançar sobre o tema) que o fato de que o “intelectual crítico” não possa substituir a *práxis* do “proletário” não significa que seu trabalho de interpretação do real –esse *momento* relativamente autônomo do conhecimento crítico– não possa produzir conhecimento por si mesmo.

Um autor marxista que viu agudamente a questão é o Lukács de *História e consciência de classe*. Por que –pergunta-se Lukács essencialmente– não é capaz o “burguês” de atingir este plano “totalizador” de conhecimento? Note-se que a pergunta é por que não *pode*, e não por que não *quer*. Eis aqui onde se reintroduzir o problema, nada simples, da ideologia que obstaculariza esse acesso ao “universal”. Ideologia que,

por definição, é “inconsciente”. Não se trata de nenhuma conspiração, nem de nenhum planejado engano. Trata-se, novamente, da *posição* de classe, do “ponto de vista” condicionado não tanto por um pertencimento à classe “burguesa” e suas concepções do mundo, mas sim por uma *identificação* (não necessariamente “interessada”) com elas. Este “ponto de vista” é, por assim dizer, impessoal: está determinado “em última instância” pela própria *estrutura lógica* do funcionamento da sociedade capitalista e pelo tipo de conhecimento que ela implica, e que como vimos, é necessariamente *fragmentado*: o “burguês” não *necessita* saber nada sobre a *práxis*, no sentido amplo que aqui vimos tratando. Mais ainda: necessita não saber sobre ela, *des-conhecê-la* (que não é o mesmo que “ignorá-la”), posto que tomar plena “consciência” do processo de produção em sentido genérico (isto é, definitivamente, da história, que, como dissemos, é antes de tudo o movimento, “informado” pelo passado, da transformação para o *futuro*) o obrigaria a admitir, a rigor de honestidade intelectual, que essa transformação indetível e a produção de conhecimento baseado nela pode eventualmente varrer com seu próprio lugar de “classe dominante”, o qual resulta subjetivamente intolerável e objetivamente disfuncional ao sistema, daí que não *possa* saber nada com isso (como disse ironicamente Marx, a burguesia sempre soube perfeitamente que havia tido História... até que ela chegou).

Portanto, no raciocínio de Lukács a “cultura burguesa” situa-se frente ao mundo em uma posição *estática* e *contemplativa* (o que mais tarde Marcuse chamará uma cultura *afirmativa* do real): em posição, por assim dizer, *consumidora* e não *produtora do* real. No fundo, o que a “burguesia”, para poder sustentar com convicção seu lugar de classe dominante, não *pode* saber, é como o “real” *chegou* a ser o que é (dito mais “tecnicamente” desde o capítulo I de *O Capital*, o que a “burguesia” não pode saber é que coisa é... a mais valia; porém aqui, então, podemos apreciar toda a dimensão filosófica que tem o descobrimento por Marx desse *sintoma* –como o chama Lacan– do capitalismo).

Daí Lukács extrai sua crítica ao núcleo da teoria do conhecimento de Kant, o “pai fundador” da grande tradição idealista alemã. Como se recordará –sem dúvida teremos que simplificar–nessa teoria os *a priori* do entendimento (categorias “inatas” como as de tempo e espaço, por exemplo) fazem com que o Sujeito Transcendental kantiano (o “Homem” abstrato como tal, sem determinação histórico-concreta alguma)

seja perfeitamente capaz de conhecer todos os *fenômenos* do Universo, mas não de conhecer por que há fenômenos, qual sua origem última, qual é o *noumeno* ou "coisa em si" que produziu a existência do real, e que em si mesmo permanece estritamente "incognoscível", é um *limite* absoluto para o entendimento. Assim, Lukács, sem dúvida de maneira provocativamente redutora, mas não por isso menos gráfica, responde simplesmente: a "coisa em si" é... o capitalismo. Obviamente o "burguês" –que não é nenhum Sujeito "Transcendental" e sim um sujeito *histórico*, condicionado pela situação igualmente histórica da posição que ocupa na estrutura de dominação– não pode conhecer acabadamente essa "coisa em si" porque, conforme já vimos, isso significaria, ao menos como possibilidade, o questionamento de sua própria "particularidade" histórica, que ele prefere crer que é "universal", e, portanto eterna.

Assim: o que vale para o "burguês", não vale também para o "proletário", ao menos enquanto dure sua alienação? É claro que sim. Porém, com esta diferença decisiva, que já mencionamos: ao estar *diretamente* (ainda que também "inconscientemente", por assim dizer) vinculado à *práxis,* o "proletário" não pode não perceber (mesmo que possa momentaneamente "des-conhecer") que o mundo do real é o resultado de um processo *de produção*, e não de uma enigmática "coisa em si". É sua *posição de sujeito* (sujeito efeito de um processo histórico, e não "transcendental") o que –potencial e tendencialmente– lhe permitirá –ao contrário do que ocorre com o "burguês"– sair dessa alienação. Como? *Fazendo-se,* a si mesmo, "proletário".

Aqui é onde é necessário reintroduzir a dialética do em *si/para si* com o objetivo de explicar um aparente paradoxo. O proletário, disse Lukács, enquanto sua situação histórico-concreta o reduz a pura força *de trabalho* –isto é, a "mercadoria"– começa por viver a si mesmo como *objeto* (como um puro "em-si"), e tem que *transformar-se* em sujeito (em "para-si"). Vale dizer que, na mesma medida e pelo mesmo movimento da *práxis* pela qual o "proletário" conhece a matéria que está transformando, se conhece *a si mesmo*, aplicando o critério de que somente a *transformação* (da matéria/de si mesmo) permite atingir o verdadeiro conhecimento; enquanto que o "burguês", que viveu *sempre já* como sujeito "diferenciado" do mundo do real (como "indivíduo"), não pode *transformar-se* em nenhuma outra coisa. Ironicamente –se aceitamos o que dissemos a propósito de que a história é fundamentalmente impulso para o futuro– se poderia dizer que o "burguês" tem razões quando diz que a história "acabou". Só que é

necessário especificar: foi a *sua* história que terminou, posto que já não pode ir a nenhum futuro.

Ademais –dito de passagem–, esse raciocínio demonstra que Marx (ao menos nesta leitura lukácsiana) é um pensador muito mais radical que os assim chamados “pós-estruturalistas” contemporâneos. De fato, estes criticam no marxismo um “reducionismo de classe” segundo o qual o sujeito “proletário” seria uma espécie de *essência ontológica* pré constituída, definida por seu lugar estrutural nas relações de produção. E sem dúvida, tem razão em relação a muitos dos marxismos economicistas ou “transcendentalistas” que proliferaram. Porém, equivocam-se de ponta a ponta no que diz respeito ao próprio Marx. Se o “proletário” começa por *estar* constituído como objeto (em-si), e logo tem que constituir-se a si próprio como sujeito (para-si) em um *processo de (auto)produção* que somente pode estar “completo” no momento do “comunismo” –vale dizer da “sociedade sem classes”, na qual portanto a “subjetividade diferencial” do “proletário” *dissolve-se* como tal–, não está claro então que o “proletário” *nunca é* um sujeito “pleno”, e sim um sujeito que está *sempre* em processo inacabado (“in-finito”) de constituição, satisfazendo assim as mais rigorosas normas do antiessencialismo pós-estruturalista? Não que este debate importe muito, entretanto valia a pena uma referência marginal para despejar certos (às vezes interessados) equívocos.

Da mesma maneira, a lógica da *mediação* da qual falamos faz um instante (e da qual a passagem do em-si ao para-si é um novo exemplo) não é necessariamente oposta à *articulação pela “contingência”*, como tende a sustentar às vezes Laclau, entre outros. O segredo aí é a noção althusseriana de *sobredeterminação* (que o próprio Laclau cita elogiosamente), extraída da psicanálise de Freud, e segundo a qual um elemento não predeterminado da situação (política, social, histórica) pode aparecer “inesperadamente” para *articular* o processo de mediação “totalizadora”. Todavia, isto tão somente significa que: a) esse elemento “contingente” poderia não aparecer; b) que, quando aparece, não *é* porque uma “necessidade prévia” o fez aparecer: sua emergência pode ser perfeitamente casual; e c) que a *articulação específica* produzida por esse elemento, e seus resultados futuros, não podem ser previstos matematicamente: a articulação abre um campo múltiplo (ainda que não ilimitado) de possibilidades.

Porém, não se trata de um jogo de puro *azar* (“contingência”, neste sentido, quer dizer simplesmente que não estamos falando de um férreo princípio da natureza como, digamos, a lei da gravidade: a qual, se estamos tratando do campo da *práxis* humana, é uma obviedade): o elemento “contingente” que consegue articular uma “totalização” pode não aparecer, mas quando aparece, não é *qualquer*, nem se “engancha” de *qualquer* maneira na articulação. *Existem* leis “tendenciais” da história que por assim dizer *convocam* certas “contingências” e não outras, além de que elas apareçam ou não. Que na cabeça de Newton caísse uma maçã quando estava tirando sua sesta é, obviamente, uma contingência que poderia não ter sucedido. Porém, que Newton associasse esse fato com uma série de leis físicas que lhe fizeram descobrir o princípio da gravidade dos corpos não é uma ocorrência casual: as leis físicas existem *independentemente* de que naquele dia e hora caísse a maçã. Que Lênin encontrasse um trem blindado que o conduzisse de volta a Rússia para se pôr à frente da revolução é uma contingência. Sem dúvida, pode-se supor que o desenvolvimento da revolução tivesse sido distinto se Lênin não tivesse chegado, mas as “leis” (muito mais “tendenciais” que as de Newton, o admitimos) da situação política que conduziu à revolução não dependiam da viagem de Lênin. Em uma palavra: a lógica da “mediação” não é que se oponha à “contingência”, e sim que pode haver uma *lógica da mediação da contingência*. Precisamente por isso o marxismo (o de Marx, para começar) não *é* um determinismo: porque –ao contrário do que ocorre na dialética *idealista* de Hegel– não há uma Totalidade determinada de antemão pelo Conceito, e sim que a *materialidade dos* fatos históricos pode articular diferentes (porém não qualquer) processos de mediação totalizadora.

Da “hermenêutica da suspeita” à interpretação crítica

Tendo admitido que o “modelo” marxista para a produção de conhecimento é o da *práxis* do “proletário”, procedamos agora a descrever como é o funcionamento *lógico* desse modelo transposto à práxis específica do “intelectual crítico”. O pano de fundo “filosófico” dessa lógica é o que Paul Ricoeur, celebremente, chamou a “hermenêutica da suspeita” (Ricoeur, igual a Foucault, Althusser, Roland Barthes e outros, colocam sob essa rubrica “intelectuais críticos” paradigmáticos como Marx, Freud ou Nietzsche). Vale dizer: a atitude sob a qual –como explicamos acima– eu suspeito que a

"totalidade" do real não é o que posso perceber dela a simples vista, e que as *explicações* sobre o real sempre podem ser submetidas a uma nova interrogação, já que elas não "caem por seu próprio peso" (como a maçã de Newton), e sim são *construções* histórico-concretas que estão consciente ou inconscientemente *sobredeterminadas* pela ideologia, os interesses dos grupos de poder (e também, como não, a identificação "alienada" dos grupos oprimidos com a ideologia dominante), etc. Uma das funções objetivas centrais dessas explicações "naturalizadas" é a de construir *consenso* (essencial para a "hegemonia", em sentido gramsciano) em torno a, no limite, da estrutura própria do real. A tarefa do "intelectual crítico" é, portanto *desmontar* essas construções para demonstrar que nada tem de "naturais", mas sim que são parciais e "contingentes", no sentido antes aludido.

Isso supõe, por outro lado, certa teoria do *simbólico*. Já dissemos que o ser humano relaciona-se com (e organiza a) sua realidade por meio da mediação simbólica (começando pela própria linguagem). Porém, podem existir –simplificando muito– duas grandes teorias do simbólico (e, portanto, da interpretação da realidade):

1] Eu posso pensar que o símbolo –no sentido mais amplo possível do termo– é um "véu", uma "máscara", um "disfarce" que oculta ou obstaculariza a visão prístina de uma verdade "essencial", "originária", "natural", eterna e incomovível, chamada a palavra de Deus, a "coisa em si" kantiana, ou o que se queira. Neste caso, a interpretação consistirá simplesmente –e não que seja um processo simples, por certo– em *retirar* o véu ocultador para *revelar* (vale a expressão) esse "objeto" originário que me era ocultado. A Verdade impor-se-á então com toda sua "força de Lei", e nada poderei fazer para questioná-la. A este estilo de interpretação (característico, por exemplo, da hermenêutica bíblica tradicional) chamaremos *interpretação passiva*, já que ao que ela conduz não é a produção de um novo conhecimento, mas sim a restauração de uma "realidade" que na verdade sempre "esteve ali", só que *deformada* pela máscara simbólica.

2] Eu posso pensar (como o fazem Marx, Freud ou Nietzsche, para citar somente esses paradigmas modernos) que não há tal verdade eterna e originária, senão que o que aparece como um "objeto natural" é o produto de um *processo de produção*, ou, para nosso caso, de uma *construção* simbólica e histórico-concreta. Atrás do

“símbolo”, portanto, não encontrarei o objeto puro e duro e sim outro “símbolo”, e logo outros e outros indefinidamente. Não é que não *haja* “objetos” (trata-se de uma perspectiva materialista), e sim de que esses objetos tenham sido utilizados como “contingências” para a construção de configurações simbólicas que servem para explicar *de certa maneira* o mundo do real. São, em uma palavra, o resultado de uma *práxis*, e não essências eternas. A “interpretação”, neste caso, consiste em *interrogar criticamente* essas construções simbólicas para mostrar –inclusive para produzir– seus *vazios*, seus “buracos de sentido” (posto que não são Verdades eternas, nunca estão plenamente completas, não podem, ao contrário da “teologia”, explicar *tudo*), e então, construir, produzir *um* sentido novo sobre esses “brancos” ou ausências. É claro que esse novo sentido poderá por sua vez ser submetido a interrogação, precisamente porque o conhecimento assim construído é uma “verdade” *histórica* , e não “natural” (e isso vale também para o marxismo, que não é uma verdade eterna, e sim corresponde a determinadas condições históricas: principalmente, a existência do modo de produção capitalista, do qual o marxismo é seu *conhecimento crítico*). Este estilo de interpretação, então, o chamaremos *interpretação ativa*, já que nela não se trata de *restaurar* um objeto que preexistia à interpretação, mas sim de *produzi-lo* como objeto da *práxis* do conhecimento/transformação (como já dissemos, o marxismo *produz* o “objeto” modo de produção capitalista pelo mesmo movimento pelo qual briga para *transformá-lo*: outra vez, estamos no núcleo da tese XI sobre Feuerbach).

Como disse Foucault graficamente, se este “método” é como o descrevemos, toda interpretação (crítica e ativa) não é uma interpretação da “realidade” (no sentido vulgar, não dialético, do termo) e sim uma *interpretação de uma interpretação*: os “objetos” da realidade que se apresentam a nossa consciência *já* são produtos de “interpretações” históricas. Por exemplo: Freud (ou qualquer psicanalista) não *interpreta* o sonho do paciente (como poderia o psicanalista ter acesso a um sonho alheio? Onde poderia “vê-lo”?): o que interpreta é o *relato* que o paciente faz de seu sonho, relato que já constitui certa “interpretação” prévia. Da mesma maneira, Marx não *interpreta* a “sociedade burguesa”: o que Marx interpreta é a *interpretação* “*burguesa*” *da sociedade* (por isso o subtítulo do *Capital* é *Crítica da Economia Política*), isto é, a *construção simbólica* (e

obviamente, ideológica) que a "burguesia" produziu sobre sua própria *práxis*. E qual é o tensor, a *alavanca* última desta interpretação crítica? Já o adiantamos: a *interrogação* da suposta "Verdade eterna" enquanto ela é "suspeita" de ser por sua vez uma construção histórico-ideológica.

O que significa que Marx não vem, digamos, de Marte, com uma teoria completamente distinta e alheia à da (neste caso) economia "burguesa", e se limita a chutar fora do tabuleiro uma interpretação e substituí-la por outra. Isso seria um mero ato de força, e não uma *práxis* crítico-hermenêutica. O que faz Marx é começar por *aceitar* o "texto" da economia burguesa como verdade *parcial* e logo a interrogar seus "silêncios" ou suas inconsistências. Por exemplo: Marx não *disse* que a teoria do valor (essa teoria que não é inventada por Marx, mas que já está em Smith ou Ricardo) seja falsa: ao contrário, justamente *porque* é "verdadeira" –no sentido já dito de que corresponde a certa condição histórica– a interroga até as últimas conseqüências (lhe pergunta, por exemplo, de onde sai o lucro do capitalista, como é possível o processo de acumulação/reprodução do capital) e descobre que não pode responder satisfatoriamente *todas* as perguntas que as próprias premissas da teoria desperta. Construindo sobre esses "vazios" da economia clássica é que Marx produz sua própria teoria, sua própria *interpretação crítica* do capitalismo, baseada no descobrimento de, entre outras coisas, a *mais valia*. O que Marx faz é pois o que Althusser chama uma *leitura sintomática* do "texto" da economia burguesa clássica: com uma lógica de leitura semelhante à da psicanálises (que é, certamente, de onde Althusser extrai a expressão "sintomática"), Marx interpreta, por assim dizer, os *lapsos*, os "atos falhos", as inconsistências da economia clássica, e é essa própria *práxis* hermenêutica a que lança como resultado uma nova teoria mais acabadamente explicativa do funcionamento do capitalismo.

Entretanto, atenção: quando dizemos que Marx interpreta o "texto" (em um sentido metafórico muito amplo do termo) da economia clássica, não *estamos* de modo algum caindo nessas concepções "textualistas" mais ou menos pós-modernas que pretendem que *toda* a realidade seja uma espécie de textualidade sem "lado de fora", e infinitamente "desconstruível". No limite, esta concepção conduz a uma nova e sofisticada forma de idealismo que põe todo o peso da interpretação em uma *subjetividade* crítica trabalhando sobre um mundo puramente "fictício", sem referentes materiais. Esta posição, que já seria discutível ainda que tolerável no campo, por

exemplo, da teoria literária e estética, é a nosso ver indefensável no das estruturas e processos sociais e históricos. Obviamente, a interpretação crítica é também, e antes de tudo, uma operação intelectual e teórica, com um importante grau de autonomia ("relativa"), porém os *objetos* de sua leitura sintomática –sobre os que em seguida diremos algo mais– não podem ser considerados, nem sequer de maneira metafórica, como exclusivamente "fictício". Não nos é oculto que na passagem à *escritura* (incluída a mais complexa "teorização") da análise desses objetos há sempre uma cota, de peso variável segundo os casos, de "ficcionalidade": as hipóteses das quais se parte são, em um sentido lato, "ficções" teóricas, e ademais as estruturas retóricas, estilísticas e inclusive sintáticas da exposição de uma teoria compartilham muitos de seus traços mais básicos com as obras de ficção. Porém, a diferença fundamental é que uma obra de ficção, mesmo a mais "realista" das novelas, parte da construção de um "cenário" de enunciação *imaginária*, enquanto que o tratado teórico deve começar por *supor*, ao menos, uma materialidade "independente" sobre a qual operou o simbólico em geral, e as "interpretações" que se estão submetendo a leitura crítica em particular, além de que –como dizíamos acima– nenhum objeto último e originário seja realmente alcançável (justamente porque foi submetido *desde sempre* às *transformações* da interpretação).

Precisamente, uma tarefa central da "leitura sintomática" (e da crítica ideológica) consiste em discriminar, até onde for possível, as relações *entre* realidade e ficção nas teorias. Isto é o que marca o *limite* da interpretação: de outra maneira, *qualquer* interpretação, não importa quão arbitrária ou caprichosa, seria igualmente legítima. Isto não é assim para Marx: tudo o que dissemos até aqui aponta para mostrar que se *há* interpretações *melhores* que outras, mais "totalizadoras", no sentido de que permitem *reconstruir* com maior precisão ou funcionamento de uma "realidade" (para nosso caso, a das estruturas do capitalismo), descartando as interpretações consciente ou inconscientemente "falseadas", interessadas, ideológicas, etc.

Tudo isso tem conseqüências da máxima importância. Para começar, a leitura *sintomática* –tal como Althusser a identifica em Marx– constitui em si mesma um método de produção de conhecimento, na medida em que descobre uma particular *lógica* da *práxis* interpretativa. Levado ao seu extremo, isto significa que ainda quando se descobrisse (como alguns vêm tentando fazê-lo há muito tempo) que não há tal coisa como a "lei do valor" ou a "mais valia" –cuja análise por parte de Marx é, como vimos,

o paradigma de leitura sintomática– a dita lógica seguiria sendo a mais eficaz para interpretar criticamente a realidade e seus "textos" segundo o modelo da *práxis* .

Porém, aqui poderia interpor-se uma objeção: não havíamos dito, em nossa discussão da diferença de Marx com Hegel, que uma mudança de *objeto* conduzia indefectivelmente a uma transformação no "método"? Sem dúvida, mas o que sucede é que há diferentes níveis de *definição* do "objeto": a análise de um objeto "particular" (ponhamos: a mais valia) permite, por assim dizer, o descobrimento de um "objeto" conceitual mais abarcador (ponhamos, a noção de que é restituindo a contradição entre o particular-concreto "mais valia gerada pela força de trabalho" e o universal-abstrato "equivalência geral" que se descobrirá o "segredo" escamoteado da lógica do capitalismo) que conduz à formulação de uma hipótese universal-concreta (suponhamos que aquele que aparece como uma "Totalidade" ideológica extrai sua eficácia da operação que escamoteia o "particular" que lhe permite funcionar, mas que é *irredutível* e a "Totalidade", de tal maneira que é denunciando essa operação como a interpretação crítica pode produzir novo conhecimento sobre a realidade). Porém, ao final deste recorrido inevitável, é este último universal-concreto que se transformou no verdadeiro *objeto* da interpretação, no sentido de que a partir dele pode construir-se uma *posição* crítico-hermenêutica para ler "sintomaticamente" a realidade.

E o fato (sobre o qual nos permitiremos insistir) de que o modelo desta metodologia seja a *práxis* social-histórica do "proletariado" tem uma segunda conseqüência decisiva –que excede, como estrita *lógica* do conhecimento, à existência ou não de um proletariado "empírico" –: trata-se de um método que, além de que seja "aplicado" pelo intelectual crítico *individual*, tem um substrato social-histórico, "coletivo", mediatizado por aquela *práxis*. E ainda assim, a interpretação crítica "individual" é somente um *momento do processo* de conhecimento/transformação do mundo. Poucas vezes foi posto o acento, que seja de nosso conhecimento, em que uma semelhança *lógica* fundamental entre o marxismo e a psicanálise seja o fato evidente de que ambos são modos de produção de conhecimento nos quais a ação transformadora se realiza sempre na interação com um "Outro" (o proletariado para Marx, o paciente para o psicanalista). Porém, inclusive sem necessidade de apelar a esta comparação, recorde-se a idéia gramsciana de que os homens, potencialmente, são *todos* "filósofos": é a

reorganização de seu “sentido comum” pela *práxis* –e não a inculcação exterior de uma teoria por melhor que seja– a que “atualizará” essa potência.

Tudo o que acabamos de dizer deveria então permitir uma leitura mais ajustada desse ensaio “metodológico” do marxismo por excelência que é a famosa *Introdução de 1857* aos *Gundrisse*. De fato, no apartado intitulado “O método da economia política” diz claramente Marx:

> Se começasse, pois, pela população, teria uma representação caótica do conjunto e, precisando cada vez mais, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado chegaria a abstrações cada vez mais sutis até alcançar as determinações mais simples. Chegado a este ponto, haveria que empreender a viagem de retorno, até dar de novo com a população, porém desta vez não teria uma representação caótica de um conjunto senão uma rica totalidade com múltiplas determinações e relações [...] Este último é, manifestamente, o método científico correto. O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, *unidade do diverso*. Aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o efetivo ponto de partida, e, em conseqüência, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro caminho, a representação plena é volatilizada em uma determinação abstrata; no segundo, as determinações abstratas conduzem à *reprodução* do concreto pelo caminho do pensamento (Marx, 1976, parte I, parágrafo 3).

Pois bem: observe-se, em primeiro lugar, que Marx termina o parágrafo anterior falando de uma *re-produção* do concreto no processo do pensamento: sem nenhuma dúvida, está aludindo à maneira pela qual a interpretação crítica *re-produz* (volta a produzir, em outro plano) a *práxis* social-histórica, que é seu modelo. O *resultado* desse processo é uma “síntese de múltiplas determinações”, uma “unidade do diverso”: contudo, não se trata de uma síntese *puramente* “abstrata”, no sentido de que esteja vazia de “particulares-concretos”; é uma *abstração* (posto que não é o “objeto” enquanto único e singular) mas que *conserva* as determinações particulares do objeto, que entram em *tensão* com *a* “universalidade” do conceito. Ademais, superado o “caos” das

representações/intuições iniciais (pura acumulação de "particulares concretos" sem organização nem sentido) tanto como o mero "universal-abstrato" (puro pensamento genérico sem determinações concretas).

Finalmente, devemos chamar a atenção sobre o fato de que Marx não se priva de utilizar o conceito de totalidade. Isto é de capital importância hoje, na discussão com os "pós-estruturalistas" e/ou "pós-modernos" (porém também, no mesmo lado da barricada por assim dizer, com certas formas dos estudos culturais, pós-coloniais, multiculturalistas e ainda do feminismo) que recusam de cheio e sem matizes essa noção, confundindo-a com o "essencialismo" e inclusive com o "totalitarismo" ou o "fundamentalismo" de um pensamento do Absoluto. Desgraçadamente, nesta recusa costuma-se cair em um relativismo extremo ou em um "particularismo" que é, no fundo, uma forma mais elaborada desse "caos" de representações puramente singulares e justapostas sem hierarquia, o qual costuma ser tanto teórico como politicamente ineficaz (quando não diretamente daninho para a própria causa que se pretende defender).

Porém, a "totalidade" marxista não pode de modo algum confundir-se com aquela caricatura, que melhor corresponde à *falsa* totalidade adorniana, vale dizer uma abstração vazia, um "equivalente geral" que esconde a determinação particular-concreta que mostraria a contradição, o *conflito interno* à suposta "totalidade". Do qual fala Marx é precisamente desta "totalidade" aberta e, portanto, sempre provisória, que é uma totalidade *pensada* (mais ainda: inevitável para pensar) que *reproduz* esse conflito, essa tensão, entre sua "abstração" e suas determinações concretas. O processo de conhecimento que lança como *resultado* essa "totalidade" é o que varias vezes apontamos sob o conceito de *totalização*. É agora oportuno, pois, abordá-lo de cheio.

A "totalização" e o método progressivo/regressivo

O termo, já o dissemos, provém de Sartre (que o expõe em "Questões de Método", incluído como introdução à *Crítica da razão Dialética*) e, ainda que tenha sido cunhado no final da década de 50 em um contexto cultural muito diferente do nosso, tornou-se novamente atual, justamente por sua importância no debate com correntes como o pós-estruturalismo e o "deconstrutivismo". Em seu momento, o debate mais forte que sustentava Sartre era contra o stalinismo e/ou o marxismo vulgar da *diamat*, que incorriam em uma polarização (ou, com freqüência, uma combinação) entre por um

lado, receitas abstratas, estas sim "essencialistas" e "totalizantes", e por outros um empirismo ou neopositivismo antidialético, em ambos os casos com conseqüências nefastas para a *práxis* do conhecimento/transformação da realidade. (Não pode ser por azar, em efeito, que Sartre escreva sua "Questões de Método" pouco tempo depois da invasão soviética a Hungria, contrapartida político-militar dessa nefasta combinação "filosófica"). Contra isso, Sartre opõe um "existencialismo" marxista que briga para *conservar* as particularidades (e ainda as singularidades irrepetíveis) concretas dos sujeitos de carne e osso, porém sem perder a capacidade de articulação e diálogo conflituoso entre o abstrato e o concreto, que é inerente ao próprio processo de produção de conhecimento.

Seu método passou para a história com o nome de *progressivo/regressivo* –o que já dá uma pauta, a partir da própria denominação, de uma postura que rechaça o evolucionismo vulgar aplicado ao processo de conhecimento. A base filosófica de sua teoria do conhecimento é inequívoca: o que faz uma filosofia é "dar expressão ao movimento geral da sociedade". Isto é: o modelo da produção de conhecimento é a *práxis* social-histórica. E esta é, entre outras coisas, uma forma na qual "a classe em ascensão adquire consciência de si". Na primeira fase do capitalismo, a burguesia de comerciantes, juristas e banqueiros alcançou certa percepção de si mesma no cartesianismo; um século depois, na fase de proto-industrialização, a burguesia de fabricantes, técnicos e homens de ciência descobre-se "obscuramente" no sujeito transcendental kantiano.

Assim: este "dar expressão ao movimento da sociedade", esta "consciência de si" das novas classes *não é* um mero reflexo "especular". Por um lado, para ser verdadeiramente "filosófico", o processo de conhecimento deve apresentar-se como *totalização* de todo o saber contemporâneo. Pelo outro, essa acumulação de saber não é um *objeto inerte*, passivo: nascida do movimento da *práxis*, "é movimento em si, e morde no futuro [...] toda filosofia é prática, inclusive a que parece ser mais puramente contemplativa [...] uma filosofia mantém sua eficácia somente enquanto tem vida a *práxis* que a produziu" (Sartre, 1995). Quando o movimento filosófico se interrompe, é porque sua "crise filosófica" está expressando (de maneira complexa e mediatizada, claro está) uma crise da *práxis* social-histórica: como disse, entre nós, León Rozitchner, "quando a sociedade não sabe o que fazer a filosofia não sabe o que pensar". Neste

sentido preciso, o pensamento marxista encontra-se “em estado de crise”; como dizíamos, isto, fechado em 1957, volta a cobrar atualidade hoje: só que Sartre não extrai dessa evidência a conclusão de que o marxismo deve ser *abandonado*; fiel a sua própria premissa, enquanto a *práxis* social-histórica, que lhe deu lugar, continue atuando (isto é, enquanto exista o capitalismo e suas contradições, e portanto a necessidade de sua *crítica*) o marxismo seguirá sendo “o horizonte insuperável de nossa época”.

Até aqui, Sartre parece manter-se (com seu estilo particular, desde o início) na linha da “superação” (a *Aufhebung*) de Hegel por Marx, incorporando –geralmente de maneira implícita– as contribuições do Lukács de *História e consciência de classe* (com quem, de todos modos, sustentam uma dura polêmica a propósito do existencialismo). Porém, a diferença específica sartreana está na incorporação, dentro do marxismo, do “momento” existencialista que provém da etapa do *O ser e o nada*. Ali onde Lukács havia produzido um debate *inclusive* com Hegel, Sartre faz o mesmo com Kierkegaard: “Para Hegel o Significante [...] é o movimento do Espírito, o Significado é o homem vivo e sua objetivação; para Kierkegaard, o homem vivo é o Significante: ele mesmo produz as significações, e nenhuma significação lhe alcança desde fora” (Sartre, 1995). O “humanismo” sartreano –em nítida oposição ao universalismo abstrato hegeliano tanto como ao objetivismo elementar do positivismo, mas, também do marxismo vulgar, e quiçá ao estruturalismo que já começa a assomar– significa simplesmente que “a dor, a necessidade e o sofrimento são realidades humanas *brutais* que não podem ser superadas ou mudadas somente pelo *conhecer*”. As idéias, por si só, não podem transformar a realidade. Sartre não nega aquele caráter de *antecipação* que as idéias podem ter –e do qual falávamos anteriormente–, sempre que se inscrevam no modelo de uma *práxis* transformadora, e na perspectiva da luta contra a *alienação*, vale dizer, em termos filosóficos gerais, a separação entre sujeito e objeto. Entretanto, igual a Marx, sublinha a prioridade da *práxis* com relação ao pensamento “puro”. E igual a Kierkegaard, sustenta que a *práxis* não pode ser reduzida a um conhecimento abstrato: deve ser *vivida* e *produzida*. Não se trata de descartar completamente Hegel, mas sim de “dialetiza-lo”: como Hegel, ele se preocupa com a *objetividade* do “real” e da história, mas afirmando ao mesmo tempo a *singularidade concreta* da experiência humana.

Esta dialética é a que crê poder encontrar no marxismo (o de Marx). Entretanto, por que a necessidade do existencialismo (o de Sartre)? Já o adiantamos, indiretamente.

O marxismo está atravessando uma crise: está, por assim dizer, detido, *congelado*: "Depois de haver liquidado todas nossas categorias burguesas de pensamento e transformado todas nossas idéias, o marxismo nos deixa bruscamente estacados, incapazes de satisfazer nossa necessidade de entender o mundo a partir da *situação particular* em que nos encontramos" (como dizíamos, a crítica aponta ao marxismo "stalinista" de sua época; porém é o suficientemente geral e profunda para que hoje, novamente, nos sintamos concernidos por ela, sobretudo depois da queda dos socialismos "realmente existentes"). O marxismo "dominante" já não encara *totalidades vivas* ("síntese de múltiplas determinações concretas"), como o fazia Marx, e sim "entidades fixas" –*singularidades gerais*, as chama Sartre, parafraseando o *universal-singular* de Kierkegaard. As "unidades formais" destas noções abstratas parecem então ficar dotadas de poderes reais (o marxismo "congelado" é, neste sentido, uma expressão objetivamente cúmplice da alienação, na qual o "real" aparece não como produto da *práxis*, mas sim como tendo um peso próprio, autônomo e exterior à ação humana: mais tarde, na *Crítica da razão dialética*, Sartre chamará isto o *prático-inerte*). Assim, o marxismo sucede uma "totalidade" encerrada, um conhecimento *morto*; o marxismo *vivo*, ao contrário, é, repitamos, aberto: seu "modo de produção de conhecimento" é um movimento *regulador*, com seus "objetos" em permanente mudança e redefinição.

Qual é a estrutura e a lógica desse movimento? Para explicá-lo, devemos retomar o que começamos a dizer sobre o método *progressivo/regressivo* (Sartre inspira-se aqui, parcialmente, em Henri Lefebvre, que já desde o princípio da década de cinqüenta vinha tentando, nos *Cahiers de Sociologie*, uma articulação entre sociologia e história em uma perspectiva marxista). Ao estudar, por exemplo, a realidade complexa de um grupo (ou de uma classe) social –Lefebvre refere-se concretamente ao campesinato francês– há, em primeiro lugar, uma *complexidade horizontal* que remete ao grupo humano, com suas técnicas produtivas específicas, sua relação com essas técnicas, e a estrutura social correspondente, que por sua vez condiciona o comportamento do grupo, que por sua vez também depende dos outros grupos nacionais e internacionais, etc.; por outro lado, há uma *complexidade vertical* que é histórica: a coexistência "desigual e combinada", no "mundo" específico em estudo (o rural, neste caso), de formações provenientes de distintas épocas e durações, de suas transformações atuais ainda que mantendo inércias do passado, etc. Ambas "complexidades"

conformam uma “totalidade” complexa e aberta, com ações e reações entre elas. O método para estudar essa “totalidade” –segundo o delineia Sartre, reelaborando Lefebvre– é um processo em três “momentos” (lógicos):

> a] uma fase de descrição “fenomenológica”, de observação sobre a base da experiência e de uma teoria (ou uma série articulada de hipóteses) geral;
> b] um momento “analítico-regressivo”, que retorna sobre a história do grupo em questão para definir, fechar e periodizar as etapas e transformações dessa história;
> c] um momento “progressivo-sintético”, que continua sendo histórico-genético, mas que *volta* do passado ao presente em uma tentativa para *re-definir* este último de maneira mais determinada e complexa que na fase inicial, formulando além de tudo hipóteses tendenciais para o desenvolvimento futuro.

Fica, assim, completo o movimento *progressivo/regressivo*. Porém, obviamente, trata-se de uma “completude” provisória, já que a história do grupo continua (salvo, completa extinção do mesmo; mas, na verdade, nem sequer assim: tomemos, por exemplo, uma sociedade “extinta” culturalmente por conquista ou colonização; sua história, ainda que radicalmente transformada, continuará em subterrâneo conflito com a história dos conquistadores e, portanto, o método progressivo/regressivo deverá reconstruí-la a partir de sua “originalidade” prévia, para dar conta de toda a concreta complexidade de seu presente).

Os três “momentos” que acabamos de descrever conformam a seqüência que Sartre, celebremente, chama *totalização/destotalização/retotalização*. Seu movimento lógico, como terá observado o leitor, é notoriamente semelhante ao defendido por Marx na *Introdução de 1857* (embora agora se incorpore o componente “existência pronta”, sobre o que ainda teremos algo para dizer). O que sucede é que, como vimos, esse movimento ficou *congelado* pelo triunfo de um “marxismo” vulgar, antidialético, por sua vez idealista e positivista. Neste marxismo, diz Sartre:

> a análise encontra-se reduzida a uma simples cerimônia [...] consiste em eliminar detalhes, em introduzir forçadamente significado em certos acontecimentos e em

> desnaturalizar os fatos a fim de extrair, como substância disso, noções falsamente sintéticas, imutáveis e fetichizadas. Os conceitos abertos do marxismo se encontram agora cerrados, já não são claves, esquemas interpretativos, sino que aparecem como um conhecimento já *totalizado*. Em lugar de buscar o todo por meio das partes, e desse modo enriquecer a especificidade das partes mediante o exame de suas significações polivalentes, que é o princípio heurístico, encontramos a *liquidação da particularidade* (Sartre, 1995).

É aqui onde o "existencialismo", outra vez, pode ser útil para uma imprescindível *renovação* desse marxismo paralisado, e para retomar (aplicando ao próprio marxismo o método progressivo/regressivo) a riquíssima complexidade de sua história, que inclui o permanente *diálogo* (não importa quão conflituoso) com a totalidade do saber de uma época. A "síntese" (*Aufhebung*) do conhecimento não pode ser concebida como uma "totalidade acabada": somente pode ser pensada no interior de uma *totalização* sempre em curso, em movimento, que se homologa ao modelo da *práxis* social-histórica: que, em certo modo, é essa *práxis* social-histórica construindo suas "verdades" em seu próprio movimento. A verdade resulta, diz Sartre: uma totalização que incessantemente se (des/re)totaliza a si mesma. Os fatos particulares devem ser resgatados em toda sua singularidade complexa, mas isso não significa que tenham em si mesmos um sentido completo: não são verdadeiros nem falsos, salvo "na medida em que se encontram relacionados, pela mediação de diferentes *totalidades parciais*, com a *totalização-em-progresso*".

A renúncia a este movimento complexo (que em boa medida explica-se pelo próprio estancamento da *práxis* social-histórica dos "socialismos reais") constitui para Sartre o calcanhar de Aquiles da teoria do conhecimento do marxismo vulgar. Porém, não é que não possam ser encontrados alguns germens –que logo se desenvolverão até serem dominantes, por razões históricas– nos próprios clássicos. Sartre tem a inusitada coragem (que é a de todo "heterodoxo" que *verdadeiramente quer resgatar* o melhor da tradição da qual provém) de não calar sobre o que vê como os pontos débeis, ainda dentro do próprio pensamento originário. Quando, por exemplo, Marx escreve que "a concepção materialista do mundo significa simplesmente a concepção da natureza tal como é, sem nenhum aditamento externo", está equivocado, posto que isso pressupõe

um ponto de vista “exterior”, tributário da alienação do sujeito com relação ao objeto, e nada neste enunciado tem a ver com a lógica que podemos identificar na *Introdução de 1857* ou no primeiro capítulo de *O Capital*. Por seu lado, quando Lênin escreve que “a consciência é somente o reflexo do ser, e no melhor dos casos, um reflexo somente aproximadamente exato”, também pareceria –como o Marx da citação anterior– eliminar toda *práxis* da subjetividade crítica a favor do “prático-inerte”. Isso constitui um “desvio” positivista do espírito profundo do marxismo (que, é claro, tanto Marx como Lênin seguem fielmente em sua própria ação histórica). Positivista e *idealista*, o qual não é em absoluto contraditório. Como diz Sartre:

> Pode-se cair no idealismo, não somente pela dissolução da realidade na subjetividade, mas também pela *negação* da subjetividade real em nome da objetividade. A verdade é que a subjetividade não é tudo nem nada: é um momento do processo objetivo (o da *interiorização da exterioridade*), e este momento elimina-se perpetuamente a si mesmo, e renasce perpetuamente (Sartre, 1995).

Esta última afirmação é extraordinariamente importante: a *Aufhebung* dialética da oposição sujeito/objeto na *práxis* do conhecimento/transformação do real *não é* uma “dissolução” da subjetividade na objetividade, nem vice-versa. É uma *tensão criadora* que participa plenamente do processo de produção de conhecimento na seqüência totalização/destotalização/retotalização. Da mesma maneira, nesse processo, o momento “destotalizador” de recuperação da *particularidade* concreta e complexa do “objeto” não se “dissolve” completamente no conceito da “retotalização”, e sim lança, por assim dizer, um *resto* inassimilável pelo conceito que, precisamente, servirá de ponto de apoio para reiniciar o movimento. E, já que estamos, vale a pena indicar que nesse momento “destotalizador” sartreano, em que pese às similitudes superficiais, nada tem que ver com a “desconstrução” pós-estruturalista (ao menos em sua versão mais vulgarizada), que em todo caso *fica* nesse momento, e termina, como já sugerimos antes, reduzindo a “totalidade complexa” a um conjunto caótico de particularidades que perdem no caminho seu diálogo conflituoso, tensionado, com a fase de (re)totalização. Isto é, finalmente, perde o movimento da História.

Vale a pena também apontar, aqui, a similitude deste raciocínio com o de Adorno em sua *Dialéctica negativa*, quando combate o que ele chama *pensamento* "*identitário*", vale dizer dessa forma de pensamento que subsume totalmente a particularidade na generalidade, o concreto no abstrato, em definitivo o objeto no conceito "totalizado". Vale dizer, citando de memória suas próprias palavras, a *tirania do abstrato sobre o concreto*. Tampouco para ele trata-se, nesta "tirania", de um mero "erro" epistemológico, e sim da já mencionada *racionalidade instrumental* que é a que corresponde à lógica –e à *práxis*– de funcionamento e reprodução da modernidade tecnocrática (cujo paradigma é o capitalismo, porém que se expressa também no "socialismo" burocrático). O núcleo desta "tirania" é, novamente, a *positividade* de uma "dialética" que acentua o momento da *afirmação* "superadora" do conflito entre o particular e o universal (a *Aufhebung*), ocultando que para o próprio Hegel –não importa quais foram suas "inconsistências" posteriores–, e desde pelo menos a *Fenomenologia do espírito*, o momento verdadeiramente *crítico* da dialética é o da *negação/negatividade*. E, portanto ocultando, além de tudo, que no interior da *Aufhebung* essa negatividade do conflito está *conservada*, se bem que "mediatizada" pelo conceito, e não "superada" (no sentido vulgar de uma dissolução ou um "deixar atrás" o conflito). A conseqüência que extrai Adorno é inequívoca: a dialética, para sê-lo verdadeiramente, deve ser *negativa*. Isto é: deve ficar tensamente "em suspenso" (a expressão é tomada por Adorno de Walter Benjamin) no momento *negativo-crítico* do conflito, desestimando e denunciando a ilusão ideológica (a "instrumentalidade" de uma razão tirânica que tenta dissolver o concreto no abstrato) de uma *falsa totalidade* que, mediante a operação "identitária" que subsume o objeto no conceito, pretende apresentar a imagem de uma realidade "reconciliada", dissimulando suas fraturas, suas injustiças, seus desgarramentos, sua condição de "campo de batalha".

Estamos frente a um estilo de pensamento que bem poderíamos chamar *trágico*, no sentido extenso de que na tragédia, precisamente, não há "reconciliação", *não há* "resolução" final do conflito: ou propriamente trágico é que essa tensão entre os pólos não tenha possibilidade de "superação"; a *mediação* conceitual, longe de "reconciliar" aos pólos conflituosos, os projeta, por assim dizer, aos *extremos* da *Aufhebung*, em uma

“constelação” de opostos em tensão. Nisso consiste, justamente, a História: em uma permanente re-polarização e “retotalização” (*não* “totalidade”: o “Todo”, naquele sentido de uma realidade acabada e reconciliada consigo mesma é para Adorno o *não-verdadeiro* por excelência) de constelações conflituosas que *nunca* alcançam uma plena reconciliação. Nisto consiste, o verdadeiro processo de conhecimento crítico: na *produção* de uma “consciência” do real como estruturalmente conflituoso, contra a função central da ideologia instrumentalista dominante, que é a de fazê-lo aparecer como reconciliado e harmônico. Muitas vezes foi dito que o pensamento de Marx, precisamente, participa desta *imago* de reconciliação e harmonia, se bem que projetada para o futuro, o “fim da historia” no “comunismo” (recentemente Haydem White, por exemplo, qualificado este suposto estilo de pensamento marxiano como *dramático*, em contraposição ao pensamento *trágico* de, coloquemos, um Nietzsche). Não estamos de acordo. Para começar, as imagens que em alguma –muito escassa–ocasião desenha Marx do que *poderia* ser o futuro “comunismo” são significativamente difusas e metafóricas: Marx não tinha a si próprio como um profeta (recorde-se seu indissimulado fastio para os discursos “utópicos”) e sim como um crítico revolucionário e “científico” da realidade. Ao cabo, o que podia prever como “reconciliação” no futuro “comunismo” –baseando-se nessa crítica científica– estava vinculada ao desaparecimento de um motivo de conflito (é certo que central e constitutivo da própria estrutura lógica do capitalismo): o colocado pela propriedade privada dos meios de produção e todas suas complexas derivações político-ideológicas. Porém, de nenhuma maneira isto pode ser confundido com a profecia de um “novo mundo feliz” no qual desapareceriam magicamente os conflitos entre os homens: ao contrário, poder-se-ia dizer que somente então estaríamos em condições de conhecer exaustivamente os *verdadeiros* conflitos humanos, que não estariam atravessados ou determinados “em última instância” pela estrutura sócio-econômica. Contudo, a bem da verdade, tudo isso é pura especulação. O que os pensadores heterodoxos e críticos –é o caso que agora estamos tratando de Adorno–recuperam de Marx (ainda que não somente dele, claro está) é justamente, como não nos cansaremos de repetir, essa *negatividade crítica* para a análise da realidade sócio-econômica, política, cultural. Outra vez, então, a produção de saber crítico é aqui inseparável, por um lado, da *práxis*, e pelo outro –que em verdade é o

mesmo, abordado por outro lado– da *história* e da *arte*. Deixemos por um momento esta última "entrada" pelo lado do estético, e nos perguntemos pela questão da história.

Entendida à maneira "adorniana" (que é, em rigor, a maneira "benjaminiana": foi de Walter Benjamin que Adorno retomou a inspiração) a história é, como diria o próprio Benjamin, a história dos *vencidos* –a outra história, a dos *vencedores*, é a que encerra a idéia de "progresso". Essa história não é linear nem evolutiva: é intermitente, subterrânea, descontínua, espasmódica. Somente cada tanto –por exemplo, nos momentos de "crise de hegemonia", como diria Gramsci, ou desde o início de crise abertamente revolucionária, ou mais geralmente de catástrofe social e cultural– essa história emerge à superfície, e então *toda* a história se vê convulsionada e redefinida. Enquanto isso permanece soterrada, transcorre "fora da cena", mas não por isso imóvel e sem conseqüências: ao contrário, é em seu próprio nível o "determinante em última instância" do que ocorre na superfície, é o *inconsciente político* (em seguida voltaremos sobre este conceito) da *imago* de "progresso" dos vencedores, sobre a qual insistentemente *retorna desde o reprimido* para pôr em questão a *falsa totalidade* com cuja imagem apresenta-se a história dos vencedores. "Inconsciente"/"Imago"/"retorno do reprimido": é indubitável a origem freudiano destes conceitos, e sem dúvida um dos achados teórico-críticos centrais de Benjamin e Adorno (e da Escola de Frankfurt em seu conjunto) é o do paralelismo, ou pelo menos a homologia, que pode encontrar-se, ainda que em campos tão distintos, entre os *modos de produção de conhecimento* de Marx e Freud. No que diz respeito a questão particular que estamos tratando, essa homologia pode ser sintetizados nos dois pontos seguintes:

a] A "história dos vencidos" pode tomar-se como uma metáfora do inconsciente freudiano: igual a ela, as formações do inconsciente (lapsos, atos "falhos", esquecimentos, sonhos, recordações "encobridores", "fantasmas", etc.) *insistem* em aparecer surpreendentemente, desarticulando a "falsa totalidade" das idéias "claras e distintas" do assim chamado "sistema percepção/consciência", e entrando em conflito irresolúvel com dito sistema. Trata-se de um óbvio paralelismo com a *dialética negativa* adorniana, que põe em evidência o conflito igualmente irresolúvel entre o particular concreto e o universal abstrato de um "equivalente geral"

conceitual que pretende apresentar o mundo do real como uma estrutura harmônica, consistente, completa e reconciliada.

2] Mesmo que a "origem" do conflito possa fechar-se no passado, a produção de seu conhecimento necessariamente parte de (e se interessa em) seus efeitos sobre o *presente*. O trabalho de reconstrução "arqueológica" –já fosse o que realiza o psicanalista *junto com* seu paciente, como o "historiador materialista" ao que alude Benjamín– não consiste –segundo o enuncia celebremente o próprio Benjamin em suas "Teses de filosofia da história"– na reconstrução dos fatos "tal qual realmente ocorreram", e sim na produção de seus efeitos "tal como relampagueam neste instante de perigo". O que faz o "historiador materialista" não é (para continuar com a metáfora arqueológica) reconstruir o edifício do passado, a partir de suas ruínas encontradas, na exatidão que efetivamente tinha nesse passado, e sim precisamente ao revés, *transformar em ruínas* a imagem que dele temos, para, sobre estas "ruínas", construir algo novo. Esse trabalho de "transformação em ruínas" apresenta, assim mesmo, um óbvio paralelo tanto com a *práxis* psicanalítica como com a crítica da ideologia dominante, como com a "insistência" de uma *práxis* social que por si mesma demonstra o *inacabamento* do mundo do real, da história, da constituição subjetiva, e é claro, da produção de conhecimento.

Como se pode observar, esses paralelismos heurísticos supõem uma concepção do tempo histórico muito alijada dos prejuízos evolucionistas, positivistas ou "progressistas" dominantes desde o século XVIII e XIX. A história não é linear nem teleológica, e sim está "determinada" retroativamente pelas necessidades de uma *práxis* do presente, que "retroatua" sobre o *prático-inerte* das *práxis* "congeladas" do passado. O presente, dessa maneira, *condensa* e *desloca* ("condensação" e "deslocamento", como se sabe, são as duas operações básicas da lógica do inconsciente segundo Freud) diferentes "tempos" históricos que convivem conflituosamente sob a dominação de um deles, como na célebre teoria marxista do desenvolvimento *desigual e combinado*.

Assim: estes elementos de "paralelismo" (ou de analogia/homologia, se se prefere) são os que permitiram Fredric Jameson falar de um *inconsciente político* atuando "por baixo" da história, das relações sociais, da cultura em geral. "Político" no sentido amplo, mas estrito e *fundante* que, em uma sociedade dividida em classes na

qual o real é *conformado* pelas relações de dominação, por detrás das estruturas e "totalidades" da cultura se encontrará *sempre* –ainda que, como dissemos, somente intermitentemente isso venha a emergir à "consciência"– a *dimensão conflituosa* do social-histórico, que é ao mesmo tempo *produzida* e *ocultada* pelo "pensamento identitário". Em certo sentido, a cultura dominante é uma gigantesca empresa de elaboração do que o próprio Jameson chama *estratégias de contenção* que impeçam o pleno afloramento do inconsciente político à superfície. E são indubitáveis outros paralelismo que poderíamos encontrar aqui, desta vez com, novamente, a noção gramsciana de *hegemonia*, que entre outras funções tem a de *organizar* as percepções do real por parte das grandes massas. Por sua vez, no capitalismo tardio (e mais ainda na sim chamada "pós-modernidade", que na linguagem jamesoniana é sua lógica cultural) esta tarefa fica destinada não somente aos Aparatos Ideológicos do Estado (AIE) de Althusser, mas também, e com crescente importância dado o processo dominante de privatização globalizada, à *industria cultural* de Adorno e Horkheimer, que não se limita a ser um fenômeno sócio-econômico e cultural *parcial* deste capitalismo tardio: é, em certo modo, sua própria *lógica* de funcionamento, enquanto submissão plena da particularidade concreta na universalidade abstrata de um "equivalente geral" (cuja matriz é o pleno fetichismo da mercadoria na sociedade chamada "de consumo"). Esta lógica de funcionamento proporciona o *modelo* de um pensamento que tende inevitavelmente a "naturalizar" a imagem de um mundo "essencialmente" reconciliado, no qual as "particularidades" que pareceriam desmentir essa imagem (digamos, para simplificar: a injusta distribuição mundial da riqueza e a dramática polarização social global, assim como as guerras imperiais de todo tipo) aparecem como meros e efêmeros *desvios* de um sistema que em suas estruturas básicas está "reconciliado", e não –para insistir com o jargão psicanalítico– com o que poderíamos chamar *assaltos do real* que foi "forcluido" pelo pensamento identitário.

O conhecimento crítico baseado na *práxis*, tal como o representam os "marxismos" complexos e abertos dos quais vimos falando, é, pois nesse plano, um processo de construção das condições que permitam fazer "visível" o *inconsciente político* da cultura. Temos insistido á exaustão –e acabamos de fazê-lo uma vez mais– que essa construção é em si mesma uma *práxis*. O que significa: uma transformação do real que, no entanto, parte do próprio real a transformar. Temos dito também que,

portanto, não se trata aqui de nenhuma onipotência iluminista que chega *desde fora* com uma teoria perfeitamente acabada para substituir os "erros" da ideologia ou do pensamento identitário. O que faz o conhecimento crítico é *interrogar* as aparentes evidências desse pensamento identitário (do "sentido comum" em sua acepção gramsciana) para reorientar a lógica sob a qual foram historicamente construídas, na direção de uma *re-totalização* (sempre provisória) que começa por pôr de forma clara que se trata, precisamente, de uma construção histórica e não de um dato "natural". Para colocar ao desnudo (fazer o *strip-tease*, dizia celebremente Sartre) o conflito não resolvido entre o particular e o universal, entre o objeto e o conceito. Para subtraí-lo, em definitivo, à "tirania do abstrato". É evidente –se nos atemos a uma "filosofia da *práxis*"– que somente a *ação coletiva* (teoricamente "informada") dos "vencidos" poderá levar às últimas conseqüências essa transformação, posto que o pensamento identitário tampouco é ele próprio uma abstração, mas sim a "teoria" de suas próprias bases materiais. Porém, o conhecimento crítico, inclusive em seus aspectos mais autonomamente "teóricos", é um *momento* indispensável desse processo. Como tal momento, entretanto, e se pretendemos ser conseqüentes com a "insubordinação do concreto" contra aquela "tirania do abstrato", não pode estar sujeito aos "equivalentes gerais" de um receituário universalmente aplicável, com demasiada freqüência (e com efeitos que muitas vezes podem ser qualificados de trágicos) tem pretendido fazê-lo a esquerda "clássica".

Conhecimento crítico e inconsciente político na/a partir da periferia

Para finalizar: este *modo de produção de conhecimento*, representado por estes marxismos complexos, é útil –ou se preferir necessário– para a elaboração de uma teoria crítica "periférica" em nossas sociedades semi/neo/pós-colonizadas? Serve como *input* de uma *filosofia da libertação* "periférica" como a postulada, entre outros, por Enrique Dussel? Durante muito tempo (e com renovados brios na última década e meia, a partir da emergência da chamada teoria pós-colonial) se veio marcando os "erros" de Marx e de muitos "marxismos" na análise do que mais tarde foi batizado como Terceiro Mundo. O (compreensível e desculpável, mas não menos existente) "eurocentrismo" de Marx e Engels –este último chegou a falar dos "povos sem história", em uma muito discutível recaída no pior do hegelianismo–, assim como seu "proletariadocentrismo"

(também compreensível para a situação européia, porém dificilmente aplicável à realidade latino-americana, africana ou asiática de então) e seu "internacionalcentrismo" (conseqüência dos dois "centrismos" anteriores) lhes haviam limitado seriamente a perspectiva de uma conseqüente análise e conhecimento crítico das complexas realidades extra-européias, conseqüência da colonização e da "periferização" de boa parte do mundo como efeito da expansão proto-burguesa –ou liquidamente burguesa a partir do século XVIII.

Estas colocações não estão *totalmente* equivocadas, especialmente quando se restringem aos famosos artigos de Marx na década de 1850 a propósito da colonização britânica na Índia –nos quais certamente, fazendo gala de um certo esquematismo evolucionista, exagera ou mal entende os benefícios de uma "translação" do capitalismo desenvolvido para uma sociedade "atrasada"–, ou mais ainda, aos breves e apressurados artigos jornalísticos sobre América Latina –nos quais há que reconhecer que demonstra uma considerável ignorância sobre seus processos de descolonização e construção nacional, chegando a tratar Simon Bolívar de "aventureiro" e outros disparates semelhantes. É certo também que –ao menos depois de Lênin ou Trotsky, provenientes eles mesmos da periferia ou semi-periferia somente um pouco "européia"– pouco ou nada tiveram para dizer os heterodoxos marxistas ocidentais sobre a questão (ao menos até passada a primeira metade do século XX). Duas honradíssimas exceções a isto são, é claro, os casos de Gramsci (que embora não se tenha referido estritamente ao Terceiro Mundo, estudou profundamente a situação periférica em suas célebres análises da "questão meridional") e Sartre (que já desde a década de 40 realizou implacáveis análises do colonialismo francês na África: e curiosamente, segundo muitos de seus biógrafos, foi este compromisso com as lutas anticoloniais que terminou conduzindo-o a um marxismo ao qual antes somente se havia aproximado de maneira tímida e lateral). Porém, é verdade que, com exceções escassas e marginais, não se encontrarão textos importantes sobre o tema em Lukács, Bloch, Benjamin, Adorno, Horkheimer ou Althusser.

Assim, e para regressar a nossa pergunta originária: bastam estas colocações para induzir-nos a *desancar* por inoperantes as categorias –e muito menos a *lógica* de pensamento– que vimos analisando nas páginas anteriores? Não cremos. Em primeiro lugar, por razões históricas: além das sempre possíveis e pertinentes críticas parciais que

se podem fazer, muito –para não dizer a enorme maioria– do pensamento crítico "periférico" do século XX que se propôs, justamente, pensar criticamente a condição colonial e "neocolonial" do outrora chamado Terceiro Mundo, se reivindicou diretamente "marxista", ou pelo menos acusou forte recibo das categorias centrais do(s) marxismo(s): de Mariátegui à teoria da dependência, de Frantz Fanon à teoria pós-colonial, de Darcy Ribeiro a Samir Amin, de André Gunder Frank à teologia da libertação, de Mela a Aijaz Ahmad, etc. (e haveria que agregar, inclusive, certas teorias "primeiro mundistas" de grande utilidade para o pensamento crítico periférico, como por exemplo a teoria do sistema-mundo de Wallerstein ou as críticas ao pós-modernismo "globalizado" do já citado Jameson), nenhum deles teria conseguido sua reconhecida profundidade e complexidade de análise sem o concurso central de certas categorias marxianas básicas.

Porém, mais importante, trata-se novamente da *lógica* e do *método* de pensamento. Esperamos que, de todo o anterior, tenham ficado claros ao menos os seguintes pontos:

1] A produção de conhecimento crítico parte do reconhecimento de um conflito, de uma *dialética negativa* (irresolúvel no puro plano das idéias) entre a *particularidade* e o que aparece, ou pretende postular-se como, *totalidade*. A opção "binária" entre particularismo e universalismos é falsa e ideológica: o *autêntico* "universalismo" crítico é o conflito entre a parte e o todo, entre o particular concreto e o universal abstrato. E é a *permanência* desse conflito que não permite que o universal feche-se sobre si mesmo.

2] Se isso é assim, então é possível desnudar as "bases materiais" do que em principio estaria impedindo a produção de conhecimento crítico de/na periferia: a saber, o *triunfo* da *falsa totalidade* colonial/neocolonial/imperialista. A partir de 1492 (para utilizar uma data emblemática), *uma* civilização (= particular concreto), a européia ocidental, conseguiu, graças à eficácia técnico-material de sua *racionalidade instrumental*, aparecer como *a* civilização, como sinônimo da Razão e do Progresso como tais (= universal abstrato), ocultando (o *forcluindo*, para retornar ao linguagem psicanalítica) o conflito com seu próprio particularismo. É tarefa do conhecimento

crítico, como acabamos de dizer, a de produzir, para a consciência, o saber sobre esse conflito.

3] Porém, isso significa então, que, a rigor da verdade, essa civilização que chamamos o "Ocidente moderno" é uma (auto)*representação* da "totalidade" constituída sobre a base da *exclusão* da totalidade dessa mesma "periferia" que –através da conquista violenta e da colonização– fez possível, *transformou,* o "Ocidente" na cultura dominante. É também tarefa do conhecimento crítico, então, restituir e *re-construir* o conflito entre a "parte" e o "todo" dessa dialética de opressão/fagocitação/expulsão.

Estas são as *condições mínimas* de produção de um conhecimento crítico "periférico" capaz de combater –a partir de nossa própria *situação*, como diria Sartre– o "eurocentrismo" e a *colonialidade do saber* à qual aludiu Aníbal Quijano, um fenômeno de longa data histórica mas que, longe de dissolver-se, se vê na atualidade *reforçado* com a mundialização capitalista (eufemisticamente chamada "globalização"): "reforçado", dizemos, no sentido de que aparece duplamente disfarçado nas apelações "politicamente corretas" do "multiculturalismo" e outros ideologemas de uma suposta coexistência pacífica dos "particularismos" que –quando são *celebrados* como índice do triunfo de uma globalização "democrática" – não fazem mais que substituir a atenção da poderosa unidade subterrânea do poder global, em outra (porém ainda mais sutil) típica operação de *pars pro toto* fetichizada. A essa "novidade" da globalização (cuja lógica profunda de poder, no entanto, está bem longe de ser "nova") corresponde uma imagem da produção de conhecimento que faz deste ou uma *universalidade abstrata* "desterritorializada" (= *a* Ciência), ou uma completa "particularidade" não menos abstrata (= o "conhecimento local") ao qual não afetaria a dominação do "universal". É claro, ambos extremos complementares são igualmente falsos e fetichistas. O que se requer é uma construção de conhecimento que denuncie, novamente, o *conflito* inerente ao que Walter Mignolo chama o *lugar geopoliticamente marcado* do conhecimento.

Todavia, se há um conflito, então o conhecimento crítico deve levar em conta as *duas partes* desse conflito. Deve instalar-se no centro mesmo dessa *tensão*, desse "campo de batalha". Queremos dizer: faríamos pouco favor à "filosofia da libertação" *renunciando* ao melhor desses modos de produção de conhecimento crítico produzidos

também *dentro* da modernidade européia, e em primeiro lugar o/os marxismo/s. Isso poderia equivaler, paradoxalmente, a colocar-nos precisamente nesse lugar de *exterioridade*, de "outredade" radical e absoluta na qual o pensamento dominante (incluindo, e quiçá principalmente, a certo pensamento "progressista") quisesse enclaustrar-nos, como um reforço da operação fetichista mediante a qual se nos exclui do âmbito da produção de conhecimento (já se sabe: mesmo para as ideologias "progressistas", a periferia é o espaço do sentimento, da arte, da expressão poética, e não o da racionalidade crítico-científica). Pelo contrário, é imprescindível *reapropriar-se*, desde nossa própria e conflituosa *situação*, da *contestação epistemológica* que o marxismo soube levantar contra os modos hegemônicos de produção do saber, desde o início "corrigindo" tudo o que nele seja "corrigível", mas não abdicando de antemão a *situar-nos*, com nosso próprio olhar, nesse "horizonte" de nosso tempo.

O conhecimento crítico em "estado de emergência"

Nas últimas três ou quatro décadas, no âmbito acadêmico das sociedades centrais, múltiplas formas de um "pensamento crítico" não diretamente (e, por vezes, nem sequer indiretamente) inspiradas no marxismo, ou separando-se progressivamente dele, emergiram com o objetivo freqüentemente explícito de substituir esse "modo de produção de conhecimento" sem por isso perder seu posicionamento crítico. Desde a "microfísica do poder" de um Foucault à "rizomática dos fluxos desejosos" de Deleuze/Guattari, desde o "deconstrucionismo" de Derrida à "teoria das multidões" de Negri/Hardt ou Paolo Virno, desde a "filosofia do acontecimento" de Alain Badiou à "democracia radical" pós-marxista de Laclau/Mouffe –para somente nomear algumas das mais importantes "inovações" na teoria crítica das décadas recentes–, buscou-se uma substituição não-marxista, pós-marxista ou inclusive antimarxista da teoria crítica. E esta tendência encontrou forte eco nos estudos culturais não somente provenientes das academias "centrais", mas também produzidos na própria periferia.

Sem dúvida, este impulso obedece a razões ambíguas e até contraditórias: por um lado –para começar pelo aspecto "autocrítico" da questão–, é um *sintoma* de certa e inegável crise alcançada pelo marxismo no contexto da chamada "pós-modernidade"; crise *teórica* (a ortodoxia ritualista de um marxismo sectário incapacitado para dar conta das novas problemáticas colocadas em todos os planos pelas transformações globais

depois da segunda pós-guerra) tanto como *político-prática* (a profunda ruína dos assim chamados “socialismos reais” da Europa do Leste, que já começou a evidenciar-se há meio século com o reexame das políticas tão brutais como ineficientes do stalinismo e sua influência negativa sobre as promessas emancipatórias do marxismo originário). Por outro lado, é necessário reconhecer que aquelas “novidades” teóricas, tentando não abandonar o impulso questionador do qual em outra parte chamamos o *modernismo (auto)crítico* representado por Marx ou Freud (e depois por figuras como Gramsci, Lukács, Bloch, a Escola de Frankfurt em seu conjunto, Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, Jameson, etc.), procuraram redefinir temas e métodos de investigação e análise crítica que necessariamente haviam ficado fora do alcance daqueles grandes “clássicos” do pensamento crítico. Os múltiplos “giros” (lingüístico, semiótico, hermenêutico, estético-cultural) produzidos ao longo do século XX, mas progressivamente protagônicos na teoria a partir dos anos sessenta e setenta, sem nenhuma dúvida projetaram frente da cena uma série de questões (a linguagem, a subjetividade, os “imaginários”, a “textualidade”, os limites do “logocentrismo”, as “novas” formas de identidade étnica e sexual, mais tarde o “culturalismo”, a “pós-colonialidade”, e assim seguindo), que os clássicos, insistimos, não podiam haver tomado em conta em virtude de que são problemáticas emergidas e visibilizadas a partir daquelas transformações relativamente muito recentes na economia, na política, na sociedade e na cultura mundiais. Neste sentido, trata-se, na maioria dos casos que citamos e em muitos outros, de formas de pensamento irrenunciáveis –ao menos, repetimos, pelos novos campos de interesse que têm aberto– para qualquer “intelectual crítico”.

No entanto, faz-se mister advertir sobre os riscos que para esse mesmo pensamento crítico entranha o abandono irreflexivo do *modo de produção de conhecimento* marxiano. Ao longo deste ensaio tentamos mostrar que ele vai muito além de um mero repertório de “temas” de época que obrigariam a desancar o “método” junto com os “objetos” para cujo conhecimento crítico deste “método” havia sido criado. Para começar, temos reiterado até à exaustão que uma teoria do conhecimento inspirada no critério central da *práxis*, como é a de Marx e seus heterogêneos sucessores, não pode ser assimilada aos parâmetros positivistas de uma distinção rígida entre “método” e “objeto”. Não estamos frente à questão de alguns “objetos” fixos e

preexistentes à espera do “método” que mais adequadamente permita estudá-los (como a gravidade ante a ciência newtoniana, digamos), e sim que a *práxis* que fundamenta o “método” de Marx constrói e *produz* seus próprios “objetos”, ademais de reconstruir e reproduzir os “objetos” que são produto da práxis social-histórica em sua complexa “totalização”.

Por outro lado, esses “objetos” produzidos pelo modo de conhecimento marxista (o capitalismo, a exploração, a mais valia, a luta de classes, o imperialismo, para somente enumerar os mais genéricos), embora indubitável que sofreram transformações radicais desde os tempos de Marx (inclusive desde os da Escola de Frankfurt, por exemplo) estão muito longe de haver *desaparecido* como tais. Ao contrário, em muitos sentidos *profundamente* em níveis inéditos, que o próprio Marx e seus sucessores “clássicos” não podiam tampouco ter previsto. É por isso que, ao menos nesse sentido, o marxismo continua sendo –para citar outra vez Sartre– “o horizonte inevitável de nosso tempo”. Obviamente: o horizonte ampliou-se espetacularmente, e também ficou mais complexo de maneira abrumadora. Inclusive poderíamos dizer, insistindo com a metáfora, que se *multiplicou*: talvez já não possamos ter *um só* horizonte. Porém, precisamente, o “triunfo” global do capitalismo (que vai estreitamente ligado com seu completo e mais que evidente *fracasso* como, auto denominado, projeto “civilizatório”), tornou-se imperativo a necessidade de contar com cada vez mais consistente teoria do conhecimento *crítico* do sistema.

É justamente essa *consistência* que vem perdendo, em benefício do que em algum momento deu em chamar-se “pensamento débil”: algo que, por mais sofisticação filosófica com a qual possa teorizar-se, em última instância representa um tipo de relativismo eclético que renuncia a adotar posições firmes frente à *materialidade* dos conflitos históricos que estão no núcleo de toda forma de pensamento, ainda que por suposto nenhuma forma de pensamento possa *reduzir-se* exclusivamente a isso. Porém, não é reducionismo constatar que, em muitos sentidos, a emergência deste “pensamento débil” –produzida entre o fim dos anos setenta e princípio dos anos oitenta– coincide com a crise *simultânea* dos “socialismos reais” (assim como das experiências de “nacionalismo burguês” nas sociedades ex coloniais) e do *capitalismo* “real”, crise esta última que resultou em uma reconversão (técnico-econômica, mas também político-ideológica) profundamente retrógrada e reacionária, resultando em uma verdadeira

catástrofe para os impulsos transformadores e críticos do período anterior (o que vai do fim da II Guerra Mundial até princípio da década de setenta). No plano da teoria, o abandono do projeto socialista tanto como do "terceiro mundismo" clássico, resultou por sua vez em uma substituição dos vínculos do "texto" com a "realidade" (não importa quão complexa e mediatizada fosse essa relação), pela *pura* "textualidade" e o encerramento dos intelectuais "críticos" em um espaço abstratamente acadêmico-especulativo. Sobre isto é necessário ser claro, mesmo com risco de parecer algo dogmático: como bem disse Aijaz Ahmad,

> uma posição teórica que despacha a *história material* como simples "grande relato" teleológico do modo-de-produção, a própria ação histórica como "mito das origens", as nações e estados como indefectivelmente coercitivos, as classes como meros "construtos discursivos" [...] uma posição teórica semelhante é, no mais preciso sentido destas palavras, *repressiva* e *burguesa*. Suprime as próprias *condições de inteligibilidade* dentro das quais podem ser teorizados os fatos fundamentais de nossa época (Ahmad, 1992).

Como acabamos de dizer, de modo algum se pode recusar os novos "objetos" produzidos pelo pensamento crítico pós-marxista. As materialidades históricas, as nações, os estados ou as classes, como vimos, são *também*, sem dúvida, "construções discursivas". Porém, é necessário contar com uma teoria de sua *articulação* (e seus níveis de "sobredeterminação", para dizê-lo à maneira althusseriana) com as realidades persistentes que implicam uma continuidade na *lógica* –não importa quais sejam as descontinuidades nas *formas*– da dominação, da exploração ou da injustiça. Um pouco excessivamente deslumbradas pelas "novidades" da pós-modernidade –um deslumbramento que em boa medida pode ser explicado pela própria ação da indústria cultural e da globalização cultural/comunicacional–, as teorias pós-marxistas precipitaram-se no proverbial erro de jogar o bebê junto com a água suja. Isso provocou o paradoxo de que, em boa medida, as teorias críticas pós-marxistas tenham terminado por repetir aquilo que Lukács, ironicamente, imputava a Kant: deteve sua ânsia de conhecimento frente às portas da *coisa em si* do capitalismo. De fato, uma das conseqüências do "abandono" do critério da *práxis* como central para o modo de

produção de conhecimento crítico é sua substituição pelo que poderíamos chamar o critério da pura *leitura* de uma “realidade” considerada –e não sempre metaforicamente– como mera “textualidade”.

Com o risco de resultar tedioso, queremos que fique claro o seguinte: de nenhuma maneira estamos recusando *per se* a idéia de *leitura crítica* dos textos, nem sequer da idéia de que, *a certo nível*, a “realidade” pode considerar-se como constituída *também* pelos “textos” (lingüísticos, visuais, massmediáticos ou o que seja) sob os quais os sujeitos a percebem e interpretam: depois dos achados da psicanálise, a lingüística ou a hermenêutica do século XX, semelhante pretensão seria uma necessidade. O que estamos recusando é a idéia (ou melhor: o *ideologema*) de uma “exclusividade textual” que negue uma *autonomia relativa do real* –sem a qual, por outra parte, a categoria de “texto” careceria de sentido, pois então, de *que coisa* se diferenciaria o “texto” para reclamar *sua própria* “autonomia”? – que no limite recai no que anteriormente chamamos uma interpretação (ou uma “leitura”) passiva da realidade, portanto *sempre já* constituída. Paradoxalmente, isto poderia estar liquidando calmamente os aspectos mais autenticamente críticos do mesmo “pós-estruturalismo” que nos ensinou (depois de Marx e Freud, desde já) a “ler” a realidade, como *construção histórica* e não como “originariedade” incomovível.

No entanto, há sinais de que esta tendência poderia estar começando a reverter-se, ao calor dos acontecimentos mundiais dos últimos anos, que desnudaram por completo os limites literalmente *mortais* da realidade do suposto projeto da “civilização” do capital: nenhum pensador crítico com um mínimo de lucidez e honestidade intelectual, “seja” ou não marxista, pode já abrigar dúvida alguma sobre o verdadeiro caráter de uma “globalização” (uma *mundialização da lei do valor*, como a chama Samir Amin com maior precisão teórica e política) que em muito pouco tempo mais poderia precipitar o mundo para uma verdadeira e final catástrofe social, cultural e ecológica, e que já o precipitou (sobretudo depois dos disparatados atentados de 11/9) a um schmittiano estado de *guerra civil permanente* e de *estado de exceção e emergência contínuo*, na qual três quartas partes da humanidade ao menos tem sido reduzidas à situação de *reféns da* concentração econômica-política-militar-tecnológica, assim como de reféns das pinças fatais de *dois* (e não um) fundamentalismos genocidas. Na qual todas as ilusões de uma democracia mundial “extensa” ou de um “multiculturalismo”

rigorosamente respeitoso, ou inclusive promotor, das diferenças autênticas estalaram em mil pedaços sob os impulsos militaristas, neofascistas ou neo-racistas emergidos como "solução" desesperada à crise mundializada do esgotado projeto capitalista. A todo o qual poderia agregar-se, repitamos, uma verdadeira catástrofe ecológica –produto, em boa medida, dos abusos da dominação instrumental da natureza que a Escola de Frankfurt já denunciava em suas primeiras reflexões– que a não muito longo prazo põe em perigo a mera sobrevivência biológica da espécie. Uma vez mais, esta situação que bem pode voltar a qualificar-se de *trágica*, torna da máxima *urgência* (política, social, cultural, ética, e já não simplesmente "epistemológica") a reconstrução de nossos modos de produção de um saber crítico complexo, aberto e heterodoxo, mas firmemente comprometido.

Bibliografia

Adorno, Theodor W. 1973 *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona: Grijalbo).

Adorno, Theodor W. 1984 *Dialéctica negativa* (Madri: Taurus).

Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max 1994 "Dialéctica de la Ilustración" em *Dialéctica del Iluminismo* (Madri: Trotta).

Ahmad, Aijaz 1992 *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londres: Verso).

Althusser, Louis 1969 "El objeto de *El Capital*" em *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).

Bakhtin, Mikhail 1986 *Marxismo y filosofía del lenguaje* (Madri: Alianza).

Benjamin Walter 1980 "Tesis de filosofía de la historia", em *Discursos interrumpidos* (Madri: Taurus).

Benjamin Walter 1986 *Origen del drama barroco alemán* (Madri: Taurus).

Foucault, Michel 1991 *Nietzsche, Marx, Freud* (Buenos Aires: Imago Mundi)

Grüner, Eduardo 2002 *El Fin de las Pequeñas Historias* (Buenos Aires: Paidós).

Jameson, Fredric 1993 "El inconciente político" em *Documentos de cultura. Documentos de barbarie* (Madri: Visor).

Jameson, Fredric 1997 *El giro cultural* (Buenos Aires: Manantial).

Lukács, Georgy 1974 *Historia y conciencia de clase* (México: Grijalbo).

Marx, Karl 1969 “Tesis sobre Feuerbach”, em Marx, Karl e Engels, Friedrich *La Ideología Alemana* (Montevidéu: Pueblos Unidos).

Marx, Kart 1976 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1958* (México: Siglo XXI).

Marx, Karl 1986 *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultural Económica).

Mignolo, Walter 2001 “Introducción”, em Walter Mignolo (org.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University).

Sartre, Jean Paul 1964 “Cuestiones de Método”, em *Crítica de la Razón Dialéctica* (Buenos Aires: Losada).

Marilena Chauí*

A história no pensamento de Marx

* Professora titular do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, com especialização em história da filosofia moderna, filosofia política e filosofia contemporânea.

Desenvolvimento e devir

Ao evidenciar que a distribuição dos constituintes do processo de trabalho[34] determina a forma da produção, isto é, as relações de produção determinam as forças produtivas, e que a distribuição, pressuposto do processo de produção, é reposta por este como um momento que lhe é imanente, Marx pode elaborar o conceito de *modo de produção*. Este se define como a determinação das forças produtivas pelas relações de produção e pela capacidade do processo produtivo de repor como um momento interno necessário aquilo que, de início, lhe era externo.

O conceito de modo de produção esclarece uma distinção que opera no tratamento dado por Marx à história: a distinção entre *devir* e *desenvolvimento*. O *devir* é a sucessão temporal dos modos de produção ou o movimento pelo qual os pressupostos de um novo modo de produção são condições sociais que foram postas pelo modo de produção anterior e serão repostas pelo o novo modo. O *desenvolvimento* é o movimento interno de um modo de produção para repor seu pressuposto, transformando-o em algo posto; refere-se, portanto, a uma forma histórica particular, ou melhor, é a história particular de um modo de produção, cujo

[34] De acordo com Marx, o processo do trabalho possui três componentes: o *trabalho*, atividade orientada para superar uma carência, o *material ou objeto do trabalho*, a matéria a ser trabalhada, e os *instrumentos de trabalho*, ou seja, os meios de produção. Há *processo* porque os três componentes são *momentos* de um todo, o trabalho.

desenvolvimento é dito completo quando o sistema tem a capacidade para repor internamente e por inteiro o seu pressuposto. Uma forma histórica está desenvolvida quando se tornou capaz de transformar num momento interior a si aquilo que, no início, lhe era exterior, proveniente de uma forma histórica anterior, ou seja, quando realiza uma *reflexão*, de tal maneira que a exterioridade é negada como exterioridade para ser posta como interioridade na nova formação social.

O devir temporal se refere ao surgimento das forças produtivas, portanto, às mudanças nas relações dos homens com a natureza, podendo ser pensado como linear, sucessivo e contínuo. O desenvolvimento imanente de uma forma histórica se refere à reflexão realizada pelo modo de produção ou o movimento cíclico pelo qual retoma seu ponto de partida para repor seus pressupostos. No entanto, justamente porque se trata de uma *reflexão* realizada pela forma histórica, o retorno ao ponto de partida o altera, de maneira que o desenvolvimento não é um eterno retorno do mesmo e sim dialético, atividade imanente transformadora que nega a exterioridade do ponto de partida ao interiorizá-lo para poder conservar-se e, ao fazê-lo, põe uma nova contradição no sistema.

A distinção entre devir e desenvolvimento não significa que Marx não os tenha pensado juntos, pois o devir depende do desenvolvimento, ou seja, do que acontece à forma completa de um modo de produção para que ela possa colocar os pressupostos do modo de produção seguinte: a forma completa termina quando, ao repor completamente seus pressupostos, ela põe uma contradição interna nova que ela não pode resolver sem se destruir. Essa contradição insolúvel é *posta* por ela e se torna *pressuposta* na forma social seguinte. O desenvolvimento completo revela a *finitude* da forma histórica e a expõe à *infinitude* do devir. Em outras palavras, é impossível pensar o devir sem o desenvolvimento e este sem aquele, pois a sucessão temporal das formas históricas ou dos modos de produção depende da reflexão de cada uma

delas ou de seu desenvolvimento completo[35]. O entrecruzamento necessário do devir e do desenvolvimento explica a afirmação "o novo nasce dos escombros do velho".

Formas pré-capitalistas e forma capitalista

Em *Trabalho e Reflexão*, J. A. Giannotti (1983) acompanha a exposição sobre as formas históricas pré-capitalistas e a forma capitalista, apresentada de Marx nos *Grundrisse*, enfatizando que sua principal lição está em mostrar que não podemos encontrar uma matriz única para o social.

Na medida em que a produção pressupõe a distribuição dos componentes do processo de trabalho, verifica-se que um modo de produção tem duas faces, constituídas pelo processo de trabalho: a face ativa do processo, isto é, a divisão social do trabalho, e a face passiva do processo, isto é, a forma da propriedade, determinada pelo modo de apropriação de um dos componentes do processo de trabalho. Nos *Grundrisse***,** Marx denomina *situação histórica 1* aquela em que a propriedade é a do *objeto de trabalho*, da matéria do trabalho. Essa situação histórica ocorre nas formações sociais mais antigas, nas quais a propriedade é a propriedade da terra, ainda que em cada formação social varie a maneira como essa propriedade se realiza (donde a diferença entre a formação asiática, a greco-romana e a germânica). Na *situação histórica 2*, a propriedade é a do *instrumento de trabalho*, como é o caso, por exemplo, das corporações medievais, pois embora os artesãos não tenham a propriedade da terra, que pertence aos senhores feudais, entretanto, no

[35] Por exemplo, não pode haver modo de produção capitalista se dois pressupostos não estiverem realizados: o *trabalho livre*, isto é, uma propriedade do trabalhador que pode ser vendida por ele, e a *separação* entre o trabalho e a propriedade dos meios de produção. Ora, esses dois pressupostos do capitalismo foram postos pela última volta do desenvolvimento do modo de produção feudal e o modo de produção capitalista, que parte de algo que não foi posto por ele, pois é condição para ele venha a existir, os incorpora como seu modo mesmo de existência, realizando um processo pelo qual os repõe; e, a cada volta do seu desenvolvimento, essa reposição põe contradições novas até que seja posta aquela que o sistema não terá condição ou capacidade para interiorizar em seu movimento e que o destruirá, ao mesmo tempo em que será o pressuposto de um novo modo de produção, o comunismo. A força de um modo de produção não vem apenas da sua capacidade econômica para repor seus pressupostos, mas também de sua força para manter nos membros da formação social o sentimento da naturalidade desses pressupostos até que as novas contradições destruam tal sentimento e exibam a violência histórica do sistema.

interior do processo de trabalho, são proprietários dos instrumentos de trabalho. Na *situação histórica 3*, a propriedade é *o trabalho*, ou seja, o trabalhador é escravo. Essas formas de propriedade não são excludentes, mas podem combinar-se de várias maneiras sendo por isso mais importante determinar qual é a propriedade que, embora co-existindo com as outras, predomina e define a formação social, decidindo todo o restante do processo de trabalho e determinando as relações sociais. As situações históricas 1, 2 e 3 constituem o que Marx chama de *formas pré-capitalistas* da economia.

Como observa Giannotti (1983), ao apresentá-las como situações históricas possíveis, Marx evidencia a impossibilidade objetiva de subordinar o social a uma única matriz, pois esta matriz variará dependendo da forma da propriedade dos componentes do processo de trabalho. Por esse motivo, Giannotti considera que a apresentação das formas históricas possíveis não é a apresentação do devir dos modos de produzir (não é a sucessão temporal dessas formas): o emprego do termo "histórica" para referir-se a cada uma das situações tem o significado amplo de oposição ao que é natural, pois cada situação está referida aos componentes do processo de trabalho e, por conseguinte, à diferença entre o propriamente humano e a natureza. Assim sendo, a expressão *pré-capitalista* não é tomada no sentido de antecedente do capitalismo, mas o "pré" significa "tudo o que não é capitalista". É bem verdade, escreve Giannotti, que Marx poderia ter substituído "pré-capitalista" por "não-capitalista", e se não o fez não podemos eximi-lo da responsabilidade teórica de não haver explicado o emprego dessa expressão ambígua.

Qual a diferença entre pré-capitalista e capitalista, e como Marx formula a passagem de uma formação pré-capitalista a uma capitalista?

Todo modo de produção, do ponto de vista de sua emergência, significa sempre a passagem do natural para o histórico, portanto, a separação entre natureza e história ou a negação da natureza pelo processo de trabalho. No entanto, Marx observa que nas formas que denomina de pré-capitalistas a natureza é o pressuposto –a ligação do corpo dos homens com a terra como seu "corpo inorgânico" –, enquanto no caso do capitalismo o pressuposto é inteiramente histórico –o trabalho livre e a separação entre o trabalhador e os meios de produção. Além disso e sobretudo, é característica

própria das formas pré-capitalistas que nelas o movimento do desenvolvimento ou da reposição dos pressupostos nunca possa ser completo, sobrando sempre um resto que o sistema não repõe e que permanece como pressuposto. Há um resíduo de natureza que as formas pré-capitalistas nunca conseguem negar inteiramente e transformar em história. Ao contrário, a forma capitalista ou o modo de produção capitalista é o único histórico de ponta a ponta, nele não sobrando nada que seja natural. Eis porque nele a ideologia tem uma força imensa, pois sua função é introduzir o natural na história, naturalizar o que é histórico. Com efeito, se tudo é histórico, então tudo depende da ação humana e das circunstâncias, de maneira que a *contingência* desse modo de produção é um dado inarredável, surgindo, assim, a possibilidade de destruí-lo pela ação humana. Para impedir essa possibilidade, é preciso assegurar na representação dos sujeitos sociais que esse modo de produção é necessário, racional, imutável e universal, ou seja, natural.

Quatro *dissoluções* são necessárias para que o modo de produção capitalista possa emergir no devir temporal: primeiro, dissolução do relacionamento com a terra enquanto corpo inorgânico do trabalho, ou seja, dissolução da relação do sujeito com a condições naturais da produção; segundo, dissolução daquelas relações sociais e econômicas em que o trabalhador é proprietário dos instrumentos de trabalho; terceiro, dissolução do fundo de consumo com que a comunidade garantia a sobrevivência do trabalhador durante o processo de trabalho; quarto, dissolução das relações econômicas em que o trabalhador, como escravo ou servo, pertence às condições da produção. Ora, cada uma dessas dissoluções indica a dissolução de uma das formas pré-capitalistas, de sorte que o aparecimento temporal do modo de produção capitalista é a dissolução de *todas* as formas pré-capitalistas.

No entanto, é significativo observar que a diferença entre um modo de produção pré-capitalista e o capitalista, se acompanharmos a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e *A Ideologia Alemã*, não se dá apenas como presença, no primeiro, e ausência, no segundo, de um resíduo de natureza na história, como sugerem alguns textos dos *Grundrisse***.** Nessas obras, Marx afirma que o modo de produção da vida material está sempre cindido pela contradição entre as forças produtivas e as relações sociais de produção ou as formas da propriedade, que determinam as operações da produção, a distribuição, a troca e o consumo. As forças produtivas configuram o

conteúdo dos relacionamentos dos homens com a natureza e consigo mesmos, isto é, configuram o conteúdo dessa relação, ou seja, o trabalho; em contrapartida, as relações sociais de produção configuram as formas do processo produtivo, ou seja, a propriedade. Em suma, o *conteúdo* do modo de produção é determinado pelo trabalho e a *forma* do modo de produção é determinada pela propriedade. Terminado o comunismo primitivo, o equilíbrio entre as forças produtivas e as relações sociais de produção cede lugar à contradição porque começa a haver luta pela apropriação do excedente. Nessa luta, as forças produtivas se desenvolvem ao máximo e fazem explodir as relações sociais de produção. Portanto, nessas duas obras, o desenvolvimento da contradição é o *desenvolvimento da luta de classes* e esse desenvolvimento explica o devir temporal dos modos de produção. Sob esta perspectiva, podemos dizer que o modo de produção capitalista, como qualquer outro modo de produção, surge historicamente quando se completam a contradição e a luta de classes do modo de produção anterior.

É essa análise histórica do devir, feita nessas duas obras, que leva Marx a abrir o *Manifesto do Partido Comunista* com a afirmação de que a história das sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história da luta de classes. Em outras palavras, na perspectiva da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel,* de *A Ideologia Alemã* e do *Manifesto***,** o fio que tece a história é o desenvolvimento das forças produtivas, desenvolvimento que é contraditório com as relações sociais de produção e por isso o fio é rompido pela luta de classes. Esse fio produz o movimento imanente ou o desenvolvimento de uma forma singular, um modo de produção determinado, e a ruptura desse fio pela luta de classes engendra o devir histórico dos modos de produção.

A diferença entre essas obras e os *Grundrisse* no que respeita à descrição do processo histórico indica que a concepção de história em Marx está longe de ser cristalina, transparente e unívoca, suscitando controvérsias e críticas.

Racionalismo determinista

Num ensaio intitulado “O marxismo: balanço provisório”, Cornelius Castoriadis (1975) critica a teoria marxista da história que, por não ter conseguido ultrapassar o racionalismo objetivo de Hegel, é, afinal, apenas mais uma filosofia da história. A objeção central de Castoriadis à *teoria* da história de Marx é a ausência da ação

consciente e autônoma dos homens numa história cujo motor é a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção que simplesmente os instrumentaliza para realizar-se ás custas deles. Quanto à *filosofia* da história marxista, a objeção se volta contra o determinismo, que perde de vista a história como criação.

Para Marx, escreve Castoriadis, a análise econômica do capitalismo é o ponto no qual deve concentrar-se o núcleo da teoria da história, mostrando que esta é capaz de fazer coincidir sua dialética com a dialética do real histórico e que os fundamentos e a orientação da revolução surgem do movimento do próprio real.

O núcleo da análise econômica de Marx são as contradições do capitalismo em cujo centro se encontra uma contradição determinada, aquela entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção ou a forma da propriedade capitalista. Ora, hoje sabe-se que a análise econômica de Marx não pode ser mantida nem em suas premissas nem em seu método nem em sua estrutura, pois sua teoria econômica enquanto tal ignora a ação das classes sociais e, portanto, o efeito das lutas operárias sobre o funcionamento da economia capitalista, bem como o efeito da organização da classe capitalista para dominar as tendências "espontâneas" da economia. A negligência sobre tais efeitos decorre da própria teoria, visto que nela o capitalismo reifica completamente os homens ao transformá-los em coisas e os submete a leis econômicas que não diferem das leis naturais, salvo pelo fato de que usam as ações conscientes dos homens como instrumento inconsciente de sua realização. Sem dúvida, a reificação existe, mas não pode ser completa, pois se o fosse, o sistema desabaria instantaneamente –a contradição última do capitalismo está na necessidade que o sistema tem, a um só tempo, da atividade propriamente humana e de submetê-la e reduzi-la ao mínimo possível.

Essas primeiras considerações levam Castoriadis a enumerar os aspectos inaceitáveis da teoria da história marxista: 1) não se pode dar à economia o lugar central que Marx lhe dava e ela não pode ser considerada autônoma, com leis próprias independentes das outras relações sociais; 2) é preciso reformular a categoria de

reificação e com isso toda a teoria da história de Marx; 3) não é verdade que, a um certo estágio do desenvolvimento, as forças produtivas cessam de se desenvolver porque entram em contradição com as relações de produção existentes ou as relações de propriedade –isso não é uma contradição e sim, no máximo, uma tensão que pode ser, e tem sido, resolvida pelo sistema; 4) não se pode passar da afirmação da determinação material da existência humana à redução da produção ou do trabalho às forças produtivas e, portanto, à técnica (supostamente dotada de desenvolvimento autônomo), deixando as demais atividades humanas na condição de “superestruturas”; 5) na fase presente do capitalismo, o desenvolvimento das forças produtivas ou da técnica não é autônomo, e sim planejado, orientado e dirigido explicitamente para os fins que as classes dominantes determinam; não há passividade social, pois o desenvolvimento da técnica não é o motor da história nem possui um significado univoco e fechado; 6) não se pode estender para todas as sociedades categorias que só têm sentido no capitalismo desenvolvido, a menos que a teoria se baseie no postulado escondido de uma natureza humana inalterável cuja motivação predominante é econômica; 7) é impossível negligenciar que a consciência humana sempre foi e é um agente transformador e criador, uma *consciência prática*, uma razão operante que não se reduz a uma modificação do mundo material; é preciso, portanto, recusar a “ideologia marxista” ou o “idealismo técnico”, no qual as idéias técnicas fazem a história e a consciência humana está sempre enganada e iludida.

Esse conjunto de aspectos aponta para o núcleo da teoria da história de Marx como um determinismo econômico no qual, apesar das declarações do próprio Marx, a luta de classes não é o motor da história, mas um anel numa cadeia causal estabelecida na infra-estrutura técnico-econômica, visto que as classes são instrumentos nos quais se encarna a ação das forças produtivas. As classes são atores no sentido teatral do termo; são agentes inconscientes do processo histórico, mesmo quando têm consciência de classe, pois, "não é a consciência dos homens que determina seu ser social, mas seu ser social que determina sua consciência". O conservadorismo da classe no poder e o revolucionarismo da classe ascendente estão predeterminados por sua situação na produção, de maneira que não há lugar para a ação autônoma das massas.

O fundamento da teoria da história de Marx, de sua concepção política e do programa revolucionário é uma filosofia da história racionalista. Visto que o racionalismo filosófico pressupõe e demonstra que a totalidade da experiência é exaustivamente redutível a determinações racionais, a filosofia da história marxista oferece de antemão a solução dos problemas que coloca, ou, como escreve Marx, os homens só colocam os problemas que podem resolver. O marxismo, portanto, não ultrapassa a filosofia da história, mas é apenas mais uma filosofia da história que não examina a racionalidade do mundo (natural e histórico) porque se dá previamente um mundo racional por construção.

O racionalismo de Marx não é subjetivo (à maneira de Descartes ou Kant) e sim objetivo (à maneira de Hegel), ou seja, o real é racional e o racional é real. A história é racional em três sentidos. O objeto da história passada é racional porque um objeto cujo modelo é o das ciências naturais: forças agindo sobre pontos de aplicação definidos produzem os resultados predeterminados segundo um grande esquema causal que deve explicar a estática e a dinâmica da história, a constituição e o funcionamento de cada sociedade, bem como o desequilíbrio e a perturbação que devem conduzir a uma forma nova. O objeto da história futura é igualmente racional e realizará a razão num segundo sentido: não apenas como fato (passado), mas também como valor. A história por vir será o que ela deve ser, verá nascer uma sociedade racional que encarnará as aspirações da humanidade e onde o homem será enfim humano (isto é, sua existência e sua essência coincidirão; seu ser efetivo realizará seu conceito). Enfim, a história é racional num terceiro sentido: da ligação do passado com o futuro, da passagem do fato ao valor, as leis quase-naturais cegas abrem caminho para uma humanidade livre, a liberdade emergindo do seio da pura necessidade; há uma razão imanente às coisas que fará surgir uma sociedade miraculosamente conforme à nossa razão.

O racionalismo objetivista só pode ser um determinismo, pois afirmar que o passado e o futuro são integralmente compreensíveis é o mesmo que afirmar a existência de uma causalidade sem falhas. Mas isso é inaceitável. É verdade que não podemos pensar a história sem a causalidade e que é na história que melhor compreendemos o sentido da causalidade (na história, o ponto de partida é uma motivação que podemos compreender, enquanto não podemos compreender, mas apenas constatar, o encadeamento causal dos fenômenos naturais). É verdade que há o causal na vida social e histórica porque há o racional subjetivo –motivação, plano e projeto– e há também o racional objetivo porque as relações causais naturais e as necessidades puramente lógicas estão constantemente presentes nas relações históricas; e além disso, há ainda o “causal bruto”, que constatamos sem poder deduzir de relações racionais subjetivas ou objetivas, correlações de que ignoramos o fundamentos, regularidades de comportamento que permanecem como puro fato. No entanto, não é possível integrar todas essas causalidades e todas essas racionalidades num determinismo total do sistema, mesmo porque há camadas do social em que há relações não-causais. O não-causal não é apenas o imprevisível, mas é sobretudo_*criador*, posição de um novo tipo de comportamento, instituição de uma nova regra social, invenção de um objeto novo, algo que não pode ser deduzido das condições precedentes._“A história não pode ser determinista porque é o campo da *criação*” (Castoriadis, 1975: 61).

A filosofia da história marxista é incapaz de alcançar o núcleo criador da história porque incapaz de lidar com as *significações históricas*.

Engels afirma que a história é o campo das ações inconscientes e dos fins não desejados. No entanto, não percebe o mais o importante, isto é, que essas ações e esses fins se apresentam como coerentes, dotados de significação, obedecendo a uma lógica que não é subjetiva (posta por uma consciência) nem objetiva (como a que há na natureza), mas uma lógica histórica. É assim que surge a significação *capitalismo*, um sistema inesgotável de novas significações, que, por meio de conexões causais, confere unidade a todas as manifestações da sociedade capitalista, dando sentido aos fenômenos e excluindo os fenômenos que não têm sentido para essa sociedade. Essa significação global dá à sociedade a unidade de um *mundo* (institui uma cultura, ordena os comportamentos por meio de regras jurídicas e morais aparentadas profunda e misteriosamente com o modo de trabalho e de produção, determina a estrutura familiar e a educação das crianças, define uma estrutura da personalidade, instaura uma forma da religião e da sexualidade, uma maneira de comer, de dançar, etc.). Graças a ela, tudo o que se passa no sistema é produzido em conformidade com o "espírito do sistema", tende a reforçá-lo mesmo quando se opõe a ele e, no limite, tende a derrubá-lo.

Ora, do ponto de vista da causalidade, essa significação é, de alguma maneira, como que dada de antemão, predetermiando e sobredeterminando os encadeamentos causais, a serviço de uma intenção que não é de ninguém. Assim, todo o problema da história está nessa significação, diversa daquela que é vivida pelos atos determinados dos indivíduos, irredutível à causação, mas também construindo uma ordem de encadeamentos que, embora diversa da causal, está inextrincavelmente ligada aos encadeamentos de causação. Em outras palavras, todo o problema está na diferença e na relação entre a significação vivida pelos agentes históricos e a significação posta por processos de causação desprovidos daquela significação. Esse problema está na origem dos mitos, da tragédia e da crença na Providência. E o marxismo não dá conta dele porque procura reduzir integralmente o nível das significações ao nível das causações, embora, mais do que qualquer outra teoria, mantenha a idéia de significação dos acontecimentos e das fases históricas, afirme a lógica interna do processo e totalize as significações numa significação do conjunto da história (a produção necessária do comunismo). Assim, conclui Castoriadis, ao afirmar que tudo deve ser apreendido em termos de causação, ao mesmo tempo em que deve ser pensado em termos de significação, de sorte que o imenso encadeamento causal é também um encadeamento de sentido, Marx exacerba de tal modo os dois pólos que torna impossível pensar racionalmente o enigma da história.

Duas histórias

No ensaio “Marx: de uma visão da história a outra”, Claude Lefort (1978) examina as diferenças no tratamento dado por Marx à história, comparando o *Manifesto Comunista*, os *Grundrisse*, *O Capital* e *O Dezoito Brumário*. Todavia, a interpretação enfatiza a diferença entre essas obras para melhor ressaltar a identidade secreta que as percorre, pois, afirma Lefort, em todas elas estão presentes duas visões opostas da história, que oscila entre a mutação e a repetição: Marx se esforça para evidenciar a história como produção de um sentido no qual o destino da humanidade está posto em jogo, porém, ao mesmo tempo, não cessa de descrever as forças mobilizadas para desarmar os efeitos do novo.

No *Manifesto*, a humanidade é uma no tempo e o fio da história, ainda que possa romper-se, não cessa de reatar-se, assegurando a continuidade do drama, mesmo que haja pausas ou regressões. A gênese de nossa sociedade decorre do surgimento da burguesia em um processo de desenvolvimento de várias revoluções, porém distingue-se de todas outras formações históricas pela simplificação dos antagonismos sociais: a determinação econômica do social torna-se plenamente visível e a sociedade se divide em duas classes que se enfrentam diretamente. Essa simplificação é simultânea à existência do modo de produção capitalista em escala mundial e à interdependência recíproca de todas as atividades nessa formação social. Nossa sociedade também é diferente das outras porque imprime um novo ritmo à história, pois, sob a ação das mudanças econômicas contínuas, abala continuamente todas as instituições –“tudo que é sólido se desmancha no ar, tudo que era sagrado se profaniza”–; leva ao desaparecimento das brumas místicas, tanto as religiosas como as políticas (o sagrado se dissolve no egoísmo e no interesse; a política se torna o comitê que administra os negócios da burguesia), libera-se do peso das tradições e força os homens a finalmente considerar o lugar que ocupam na história. Há, no *Manifesto*, duas histórias, a Grande História, em ritmo lento, e a História Acelerada de um mundo arrastado pela inovação e pela destruição. A revolução dá o sentido último da aventura humana.

No entanto, Marx desmente essa concepção da história e da vida social. Nos *Grundrisse*, em vez de continuidade, o estudo das formas pré-capitalistas mostra a oposição global entre elas e o modo de produção nascido da divisão entre capital e trabalho. O pré-capitalismo, escreve Lefort, é apreendido a partir do capitalismo como seu *outro* e o capitalismo não é a conclusão de um processo histórico contínuo comandado por uma contradição fundamental, mas a descontinuidade radical da e na história, "uma mutação da humanidade".

Somente as condições de formação do capitalismo são capazes de fazer surgir a figura do trabalhador. De fato, nas formas pré-capitalistas, o trabalhador propriamente dito não existe, sua condição é estar "ligado à terra", tanto no quadro da pequena propriedade como no da propriedade comunal; a terra não é exterior ao homem e ele é proprietário das condições objetivas de seu trabalho. Em oposição à forma capitalista, nas formas pré-capitalistas o trabalho não se encontra na origem da propriedade, esta não é resultado dele e sim sua condição. Assim, é somente enquanto participam da comunidade ou da propriedade comum que os homens trabalham. A comunidade tribal está na origem das três formações pré-capitalistas complexas (asiática, antiga, germânica ou feudal) e a forma comunitária é preservada sob as modificações que cada uma delas introduz, de maneira que em todas elas o estatuto de proprietário permanece condicionado ao pertencimento à comunidade (cujos limites são mantidos fixos), mesmo que esta apareça como uma entidade transcendente (encarnada no déspota asiático, na figura do Estado antigo ou na assembléia dos barões feudais). O estudo do pré-capitalismo é o estudo da eficácia permanente dessa forma: nas três formações, a manutenção do limite fixo da comunidade garante a auto-conservação e, ao contrário, a perda desse limite leva à destruição, esta, porém, não decorre de uma ação interna à formação social e sim de acidentes externos (guerras, migrações, urbanização, dispersão). A mudança vem de fora e não de uma contradição imanente.

Na verdade, o que se observa nos *Grundrisse* é a presença de dois esquemas de interpretação.

> De um lado, Marx visa uma história evolutiva, de outro, uma história repetitiva. A primeira parece regida, em inúmeros textos, pelo desenvolvimento das forças produtivas, o qual esbarra nos limites das relações de produção e, ao fim e ao cabo, se dissolve. Todavia, já desse ponto de vista, a autonomia outorgada a esse fator –exatamente quando está encarregado de incluir a expansão demográfica– parece em contradição com a idéia chave que a produção permanece subordinada a condições socio-naturais, à existência da comunidade mediadora da relação com a terra, ou melhor dizendo, com a idéia de que os efeitos da produção são condicionados pela forma comunitária (Lefort, 1978: 204).

A história é *repetitiva* –a eficácia da forma comunitária faz com que ela se repita em todas as formações pré-capitalistas e que permaneça indefinidamente se não for destruída por fatores externos– e *evolutiva* –há passagem da forma pré-capitalista à capitalista. Por isso mesmo Marx oscila na busca do fator da mudança: fala no desenvolvimento das forças produtivas, mas tem que reconhecer que, embora esse desenvolvimento modifique o arranjo das relações sociais, não modifica a forma comunitária e por isso fala na migração e na guerra, oscilando entre um tempo endógeno e um tempo exógeno.

Os dois esquemas interpretativos –repetição, evolução– servirão para distinguir entre as formações pré-capitalistas e o capitalismo, ou o aparecimento inédito de um tipo de devir social no qual se dá a separação entre a existência humana ativa e as condições não orgânicas de existência. A exposição das formas pré-capitalistas indica que a divisão social (homem livre/escravo, patrício/plebeu, barão/servo) não é comandada pelo mesmo princípio que rege a divisão trabalho/capital, pois, nas primeiras, a divisão não implica uma separação entre o homem e as condições orgânicas de sua existência, como ocorre na segunda. Portanto, entre o *Manifesto* e os *Grundrisse* há uma diferença que impede de dar universalidade à luta de classes (ou afirmar sua continuidade), pois a figura histórica do trabalhador é resultado de uma separação que inexiste nas formas pré-capitalistas.

Em suma, a idéia de *separação* só tem sentido no capitalismo e somente nele ela "instaura um princípio de autotransformação do social" (Lefort, 1978: 206), ou a infinitude imanente que inaugura uma história revolucionária, em oposição à história conservadora, que caracteriza o pré-capitalismo. De fato, segundo Marx, nas formações pré-capitalistas, justamente porque não há a separação entre o corpo orgânico dos homens e o corpo inorgânico da terra, a evolução é regida pela destruição (lenta ou rápida) do estabelecimento humano como "índice da contradição inelutável entre a relação dos homens com sua humanidade *finita*, ancorada numa terra que possuem e os possui, e com sua humanidade *infinita*, em excesso sobre toda determinação real, associada ao 'elemento ilimitado da terra' [...] O infinito se assinala apenas na negação imediata do finito, o ilimitado na negação imediata do limite" (Lefort, 1978: 206). A comunidade pré-capitalista é a *imagem de um corpo* que anula a exterioridade e por isso mesmo o enigma da história se concentra no momento de desaparição dessa imagem, com o advento da forma capitalista ou da separação. Ora, a interpretação de Lefort toma, agora, uma direção precisa: busca a *permanência* dessa imagem em textos de *O Capital* nos quais ela é o centro das descrições econômicas de Marx.

No Livro I de *O Capital,* Marx apresenta o desenvolvimento do modo de produção capitalista com o desaparecimento da forma comunitária do trabalho quando do surgimento da cooperação e sua passagem à manufatura e desta à grande indústria.

A cooperação pressupõe a figura do trabalhador livre, vendedor de sua força de trabalho e separado dos meios de produção; requer a mobilização de uma massa de capitais para explorar uma massa de forças de trabalho associada a uma massa de meios de produção, que tem por efeito eliminar a diferença qualitativa entre os trabalhos individuais e instituir um trabalho social médio, condição de universalização do mercado –está definitivamente dissolvida a forma comunitária, na qual se estabeleciam as relações de dependência e os trabalhadores permaneciam combinados com seus meios de produção. A cooperação simples é a condição de possibilidade da grande mutação que será introduzida pela manufatura. Ao analisá-la, Marx deixa de lado a cooperação e volta-se para divisão social do trabalho para marcar a irreversibilidade do processo histórico. A manufatura põe em movimento a decomposição do trabalho humano. Nela não se dá apenas a separação entre o trabalhador e os meios de produção, mas a separação entre o trabalhador e ele próprio, dissolvido na figura do trabalhador coletivo. Marx fala em “um organismo de produção cujos membros são os homens”. Trata-se de um *corpo monstruoso ou absurdo*, pois a manufatura se organiza sobre o modelo da constituição corporal do trabalhador. Mas com essa descrição, a manufatura cessa de aparecer como instituição radicalmente nova, que conteria o princípio de uma revolução continuada, surgindo, em vários textos, como muito semelhante ao modelo das sociedades antigas, e sobretudo operando como estas, ou seja, a partir de um certo grau de desenvolvimento, seu único fim é sua própria conservação. Assim, no exato momento em que Marx está à procura de uma forma nova, de uma diferença de forma no plano econômico e histórico, sua análise da manufatura revela a “permanência do fantasma do corpo” (Lefort, 1978: 213), de tal maneira que uma história revolucionária tende a restaurar uma estrutura imobilizada.

Essa permanência fantasmática do corpo e a presença da repetição no interior da inovação reaparecem na análise da grande indústria. Nesta, o processo de produção se torna autônomo; o modo da divisão do trabalho obedece às necessidade técnicas da fabricação mecânica segundo o saber das ciências naturais, em vez de se fixar nas aptidões individuais. O princípio subjetivo da divisão do trabalho é substituído por um princípio objetivo: os ofícios, que, durante séculos, foram chamados de mistérios (operação secreta dos iniciados, recintos fechados cujos limites nenhum profano podia atravessar, ocultamento do fundamento material da vida dos oficiais), agora se tornam operações transparentes, conhecidas uma a uma e em suas conexões, comandadas pela ciência moderna da tecnologia. Na manufatura, a produção ainda se acomodava ao operário (ao seu esquema corporal); na grande indústria, o operário se adapta à produção. Surge, nas palavras de Marx, "um organismo de produção completamente objetivo ou impessoal". Passa-se do trabalhador coletivo à reificação, donde as metáforas do autômato, empregadas por Marx: "monstro mecânico", "força demoníaca", "dança febril e vertiginosa de seus órgãos de operação"; esse autômato é o sujeito e os trabalhadores são meros acréscimos "órgãos conscientes anexados aos seus órgãos inconscientes".

Não é apenas nessas análises que o esquema de duas histórias se faz presente. A sociedade burguesa é contraditória: a um só tempo, efetua a *interdependência* de todas as atividades e comunicação de todos os agentes sociais e a *exterioridade* recíproca de todas as atividades ou a alienação de todos os agentes. A autonomia da ordem das relações puramente econômicas vai junto com a separação das esferas do político, do jurídico, do religioso, do científico, do pedagógico, do estético. A sociedade burguesa dissolve todas as formas tradicionais de produção e de representação, mas ao mesmo tempo, por meio da ideologia, faz acreditar na racionalidade e na universalidade, dissimulando para si mesma sua própria história. Assim, a história da sociedade burguesa não se resume ao movimento febril da destruição/criação, mas Marx descobre nela "um princípio de petrificação do social" (Lefort, 1978: 217) quando aponta os efeitos da autonomização de cada setor da produção, do disfarce do presente pelo passado e do ocultamento do real pela ideologia. O capital não é uma coisa, não é a soma de meios de produção materiais e fabricados, e sim "um sistema social de produção". Porém, visto como coisa, ele se produz a si mesmo. É isso o mundo invertido o "universo enfeitiçado". Isso significa que o princípio objetivo, a moderna tecnologia, a impessoalidade da produção, o desaparecimento dos mistérios são simultâneos ao aparecimento de um mundo fantasmático e misterioso. O reaparecimento dos fantasmas e dos fetiches revela que *a repetição é o duplo do progresso* e dá a chave da enigmática diferença entre o *Manifesto* e o *Dezoito Brumário*.

O *Manifesto* narra a história burguesa como epopéia; o *Dezoito Brumário* como "dança macabra". O *Manifesto* distingue a sociedade capitalista de todas as outras pela simplificação da divisão social e transparência de sua determinação econômica. O *Dezoito Brumário* esmiúça a complicação dos antagonismos sociais, o entrelaçamento de várias histórias, cada uma ancorada numa classe social particular (o proletariado como classe em devir e imatura; a burguesia como classe cindida e oposta a si mesma, com várias frações adversárias; a pequena burguesia como classe média ou intermediária; o campesinato como não-classe que é o verdadeiro suporte do poder bonapartista; o *lumpenproletariat* como não-classe ou classe-lixo; a burocracia e o exército como classes parasitárias, pois embora instrumentos da classe dominante, tornam-se independentes, sob o segundo Bonaparte e instituem o Estado acima da sociedade). No entanto, o primeiro capítulo da obra, ao introduzir o tema da farsa, salienta que as contradições são estéreis, não produzem *acontecimentos*, são fantasmagorias de "sombras que perderam seus corpos". Essa história imóvel, porém, é simultânea a uma outra, efetiva, a história da unificação da burguesia como classe, da aparição política do proletariado e da cisão entre Estado e sociedade civil. Como conseqüência, o último capítulo inverte o que é dito no primeiro: em lugar da dança macabra fantasmática, o poder bonapartista aparece como um *produto imaginário* de mitos conjugados e a revolução está em curso, acumulando forças com método para concentrar seu poder de destruição. O final esclarece o início: diante do novo, diante de um futuro criador, diante de tarefas inéditas, os agentes invocam os mortos e o passado ressurge imaginariamente, uma representação contra a vertigem da mortalidade. A passagem da tragédia à farsa, com que se abre o livro, é inerente a uma sociedade que se formou desconhecendo sua própria realidade e que, quando a ordem social é posta em questão, precisa do recurso à repetição. Para interromper a repetição é preciso um agente novo: o proletariado, que não tira sua poesia do passado e sim do futuro. A sociedade burguesa, enquanto tal, não pode engendrar verdadeiros acontecimentos, só pode repetir e sua insignificância histórica prepara a lógica da contra-revolução: a burguesia precisa da *regressão* para manter a dominação, caso contrário, a

oposição do proletariado terá que ser enfrentada; no entanto, porque não poder enfrentar a contradição real, ruma para o fantasma. E não apenas ela. Com exceção do proletariado imaturo, todas as outras classes e não-classes operam no registro imaginário ou na ilusão.

Por que essa presença tão poderosa do fantasmático na economia, nas relações sociais, na política, na história? Por que Marx foi tão sensível à ilusão e ao imaginário? Porque, desligada da terra e da forma comunitária do trabalho e da propriedade, a sociedade capitalista opera a total absorção da natureza no histórico e é o advento de uma sociedade sem corpo e sem substância. A desincorporação e a dessusbstancialização, índices de uma formação social que é histórica de ponta a ponta, afetam por inteiro o social e o histórico –"tudo o que é sólido se desmancha no ar". Porém, simultaneamente, o impulso à petrificação, substancializa e naturaliza o social e o histórico, transformando-os em entidades fantasmáticas. Não é por acaso que *O Capital* se inicia com o fetiche da mercadoria e termina com a fantasmagoria da fórmula trinitária[36].

No entanto, Lefort indaga se a obra do próprio Marx não seria expressão dessa dificuldade, se a permanência da referência ao corpo em suas análises econômicas e políticas não seria o signo de que não ficou imune a ela, se a elaboração de duas concepções de história irreconciliáveis não evidenciaria o peso do imaginário em seu próprio pensamento e, finalmente, se, diante da imagem "desse ser estranho, o proletariado, ao mesmo tempo puramente social, puramente histórico e, de certa maneira, fora da sociedade e fora da história –classe que deixa de ser classe porque é a destruidora de todas as classes" não caberia perguntar "se ele é o destruidor do imaginário social ou o último produto da imaginação de Marx" (Lefort, 1978: 223).

A apresentação da historia

[36] A fórmula trinitária aparece em três pares de relações entre as categorias econômicas: terra/renda, trabalho/salário, capital/lucro, ocultando sob a diferença aparente o fato de que nada mais são do que o próprio capital. Por isso são *fantasma*: são trabalho materializado e estão separadas porque foram transformadas em valor total, mas a totalidade é invisível e não se vê que o capital faz aparecer como separadas e independentes as três categorias econômicas.

Ruy Fausto (2002) usa o termo *apresentação* da história para significar que não há em Marx uma *teoria* da história, nem uma *filosofia* da história, mas *considerações* em torno da história. De acordo com Fausto, a teoria crítica do capitalismo ou a crítica da economia política é, do ponto de vista lógico e não cronológico, anterior à apresentação da história e por esse motivo, sendo essa crítica o centro do pensamento de Marx, é dela que surge uma apresentação sobre a história como um esquema para organizar a dispersão temporal dos modos de produção. Dessa maneira, sem referências explícitas, o estudo de Ruy Fausto desfaz as perspectivas adotadas por Castoriadis e Lefort e as aporias apontadas por ambos.

A história é um *pressuposto* do discurso marxiano: Marx fala dela, mas não diz o que ela é, pois o conceito de história não é objeto da investigação. Justamente porque não há teoria nem filosofia da história, Marx elabora três modelos de exposição da história os quais têm em comum metapressuposições (isto é, a distinção entre pré-história e história e entre desenvolvimento e devir) e as mesmas pressuposições (propriedade, riqueza, liberdade, igualdade e satisfação). Embora todas as pressuposições estejam presentes nos três modelos, somente uma delas, em cada caso, é determinante. *O Manifesto* e *A Ideologia Alemã* formam o modelo da *história da liberdade*, pois a história é apresentada a partir da luta dos explorados. O segundo modelo, realizado pelos *Grundrisse* e por *O Capital*, é o da *história da riqueza*, pois a histórica é apresentada a partir desse conceito. Finalmente, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* são o terceiro modelo, o da *história da satisfação*. Como as metapressuposições e as pressuposições são as mesmas nos três casos, Marx pode apresentar cada uma dessas histórias como um progresso ou uma conquista e, ao mesmo tempo, mostrar que o modo de produção capitalista é, do ponto de vista do desenvolvimento, uma *regressão* nessas histórias (há nele menos liberdade e menos satisfação) e, do ponto de vista do devir, uma *progressão*, pois nele estão os pressupostos da sociedade comunista, na qual liberdade, riqueza e satisfação serão reais ou concretas.

A apresentação da história tem duas camadas: a da sucessão dos modos de produção e a da distinção entre pré-história e história. Para entender essas camadas, Fausto resignifica a distinção entre devir e desenvolvimento, entendendo o primeiro como um movimento com dois termos, nascimento e morte, aparecimento e

desaparecimento (um começo e um término), enquanto o desenvolvimento é inteiramente lógico (ainda que essa lógica transcorra no tempo), isto é, a negação do sujeito quando passa pelo interior de seu outro e a negação da negação do sujeito quando o seu outro passa no sujeito. O desenvolvimento é a lógica da negação da negação, movimento pelo qual aquilo que era inessencial numa forma anterior se torna um pressuposto da forma seguinte e ao ser posto por ele torna-se essencial a ela, o desenvolvimento, ao invés de afirmar uma continuidade temporal, afirma a descontinuidade, pois quando o inessencial se torna essencial é posta a diferença intrínseca entre a forma anterior e a seguinte.

Além dessa distinção, Fausto propõe uma outra, entre *devir* e *gênese*. A gênese corresponde mais ou menos àquilo que os biólogos chamam de ontogênese, um processo de passagem da potência ao ato, em que a forma anterior não desaparece e sim atualiza suas potencialidades na forma nova. Na gênese, há uma conservação das determinações anteriores na forma nova sem nenhuma intervenção externa; é por um movimento imanente à própria forma que ela dá origem à seguinte, isto é, ela atualiza algo que já está nela em potência. Há, portanto, uma imanência entre o começo e o fim do processo, a forma final não destrói tudo que veio antes, e sim determina o indeterminado que a antecedeu. O devir corresponde mais ou menos ao que os biólogos chamam de filogênese, o surgimento de uma espécie nova e o desaparecimento de uma espécie anterior. No devir há desaparição, perecimento, morte de uma forma com o nascimento da outra e não exclui interferências externas. A originalidade de Marx é lidar simultaneamente com a *gênese* e o *devir* dando um aspecto contraditório ao discurso histórico. Essa contradição, porém, é dialética, pois a força do discurso histórico de Marx está justamente em tomar a *reflexão* de uma forma histórica tanto como devir quanto como gênese.

Nos *Grundrisse* e nos textos históricos de *O Capital***,** a gênese não coincide com o término de uma história anterior (como ocorre na *ontogênese* biológica) e o devir não é a desaparição completa das determinações anteriores (como ocorre na *filogênese* biológica), porque devir e gênese operam simultânea e contraditoriamente, nenhum deles é inteiramente interno nem externo. Por esse motivo, nessas duas obras, o conceito de pressuposto tem dois sentidos: quando referido à gênese ou quando se encontra no interior de uma gênese, Marx fala na permanência de restos ou ruínas,

havendo assim continuidade temporal; porém, quando referido ao devir, Marx fala em destruição da forma anterior e no surgimento da nova forma. O entercruzamento entre devir e gênese permite dizer, ao mesmo tempo, que uma forma nasce no interior da outra quando esta outra já está destroçada e que ao nascer a nova forma destrói completamente a anterior.

Não seria isso, afinal, uma teoria ou uma filosofia da história? A resposta é negativa: essa generalidade do processo não é a unificação ou a totalização de uma diversidade dispersa. Se quisermos (à maneira do marxismo vulgar) unificar e totalizar a dispersão das formas e considerar que a determinação econômica está presente do começo ao fim da história, não entenderemos a linguagem do Marx nos *Grundrisse***,** nem suas análises do mundo antigo e medieval. Por exemplo, quando fala da propriedade na antigüidade greco-romana, além de dizer que essa propriedade era a propriedade comum da terra, diz também que ela não tinha como finalidade a produção da riqueza, mas ser propícia à criação de melhores cidadãos. Ou seja, o conteúdo da economia antiga não é econômico. Da mesma maneira, não é casual que fale em *modo de dominação asiático* e *modo de dominação feudal* e não em modo de produção asiático ou feudal, pois são formações em que não se pode falar em modo de *produção*. Essas observações indicam que a distinção entre estrutura econômica e superestrutura política, jurídica e cultural não é universalizável[37].

Com efeito, nas chamadas formas pré-capitalistas, a produção tem como finalidade produzir valor de uso, mas no capitalismo sua finalidade é a valorização do valor. Nas formas pré-capitalistas, justamente porque a finalidade da produção é o valor de uso, não se pode separar o econômico daquilo que o determina, e o econômico é determinado pelo religioso, pelo político, pelo sistema de parentesco etc., portanto, é determinado pelo que no capitalismo será superestrutura. Na forma pré-capitalista, é impossível separar os conteúdos das categorias jurídicas e econômicas porque a propriedade da terra está ligada ou à condição do soberano ou à condição do cidadão, isto é, a propriedade da terra é política e define uma relação extra-econômica; no modo de produção capitalista a condição de cidadão e a de proprietário estão separadas e a economia determina a política. Na forma pré-capitalista, para se obter o

[37] Ao examinar os vários aspectos não universalizáveis das formas pré-capitalista e capitalista, Fausto deixa claro que não há, como julga Castoriadis, determinismo econômico nem economicista.

excedente, é preciso repressão, coerção, violência física, isto é, ações extra-econômicas; na forma capitalista, o excedente é retirado diretamente do produtor por vias exclusivamente econômicas. Portanto, nas formas pré-capitalistas, as superestruturas entram necessariamente na constituição do modo de produção, e na forma capitalista a separação da economia com relação aos outros domínios é fundamental, ou seja, as superestruturas são pré-condições externas à economia. Nas formas pré-capitalistas, as relações de produção estão pressupostas, mas são algo abstrato porque o fundamental é a comunidade; no modo de produção capitalista dá-se exatamente o contrário, a comunidade é abstrata e a relação de produção é o fundamental e concreto. Isso significa, portanto, que também a expressão *relações de produção* tem um sentido completamente diferente nas formas pré-capitalista e capitalista, ou melhor, rigorosamente é apenas no capitalismo que há *relações de produção*; essa expressão não tem sentido no mundo antigo e no feudal.

Também não pode ser universalizada a relação entre *matéria* e *forma*, que se refere ao progresso técnico ou ao que se passa nas forças produtivas. Nas formas antigas, há, evidentemente, o emprego da técnica, mas é reduzido, aleatório, intermitente, e, sobretudo, a produção econômica não impõe a criação de novas técnicas, não impõe novos saberes para o desenvolvimento das forças produtivas; há uma espécie de exterioridade entre a matéria e a forma. Ao contrário, no modo de produção capitalista, a matéria é impregnada pela forma, isto é, o capital (a forma) se apossa de todas as manifestações da base material, impondo-lhe mudança incessante e permanente, e por isso as técnicas e as condições das forças produtivas não cessam de mudar. O sistema põe constantemente o desequilíbrio entre a matéria e a forma para que esta possa se impor sobre a matéria, pois isso é a condição do desenvolvimento do sistema, mas é também condição das crises do sistema e que lhe são constitutivas.

A noção de *crise* permite apresentar uma outra diferença entre as formas pré-capitalistas e o modo de produção capitalista. Nos dois casos, a crise é analisada por Marx a partir da relação entre o finito e o infinito. Fausto parte da diferença entre *limite* e *barreira*, proposta em alguns textos de Marx. A noção de *limite* é empregada em sentido espinosano (*omnis determinatio negatio est*, toda determinação é uma

negação)[38]: limite é aquilo que na própria coisa configura o ser que ela tem, é seu interior ou sua configuração interna, com a qual estabelece sua relação com o exterior. A *barreira* é aquilo que, vindo de fora, se achega ao limite, encosta-se nele e, dependendo da força, a barreira pode dobrar-se gradualmente até se tornar o limite, isto é, penetrar no interior da coisa e reconfigurá-la. Na antigüidade, o sistema se define como finito, marcando o ponto além do qual ele não pode ir sem se destruir: a auto-conservação do sistema é seu limite, além do qual o sistema se perde. Dessa maneira, nas formas antigas, *o limite se torna uma barreira* que protege o sistema e que, se for transposta, o destrói. O capitalismo, pelo contrário, se define como infinito; nesse sentido, pode-se dizer que, no início, não possui barreira externa, mas somente limites internos ou imanentes, pois quando o capital começa a se acumular derruba todas as barreiras externas que prendem o seu desenvolvimento colocando-as no seu próprio interior ou as convertendo em limites internos. Porém, como é infinito, o capital é a negação de qualquer limite, de maneira que a interiorização da barreira transformada em limite significa que *não há mais barreiras nem limites*.

A finitude das formas pré-capitalistas se expressa no conjunto de seus limites: têm o limite da propriedade –não é de todos–, o limite da liberdade –é de um só, no despotismo oriental, e de alguns na Grécia e em Roma–, o limite da igualdade –é de alguns e não de todos–, e o limite da satisfação –é para alguns e não para todos. A finitude significa que a forma está organizada de tal maneira que não pode ir além do seu limite, pois este a define de dentro para fora, é seu próprio ser; portanto, ultrapassar o limite significa perder o ser, destruir-se. A destruição ocorre no instante em que uma barreira externa se cola no limite e vai empurrando a forma, que busca quebrá-la. Para enfrentar a barreira externa, a forma busca empurrar o limite, ampliá-lo, mas como a barreira se colou no limite, o esforço para quebrar a barreira também quebra o limite e forma é destruída[39]. Na forma capitalista, como nas outras, o limite é imanente, entretanto, o capital tem a peculiaridade de incorporar no seu interior as barreiras externas –suga por inteiro a exterioridade. O capital é o infinito. A

---

[38] Na Parte I da *Ética,* Espinosa define o finito dizendo: "É finita a coisa limitada por outra de mesma natureza". Numa carta a um de seus correspondentes, Espinosa explica a finitude como um limite que marca a diferença entre uma coisa e as demais e usa a expressão que Hegel e Marx irão tornar célebre: *omnis determinatio negatio est*, "toda determinação é negação".

[39] Vê-se, assim, como Fausto torna inteligível o que aparecia a Lefort como uma aporia ou uma dupla história, isto é, um tempo endógeno e um tempo exógeno.

diferença entre o modo de produção capitalista e as formas pré-capitalistas está em que, nele, depois de interiorizadas as antigas barreiras, incorporadas como limites internos, novas barreiras vão emergir como limitações decorrentes de seu desenvolvimento interno. Nas formas pré-capitalistas as barreiras são posteriores ao limite e não podem ser ultrapassadas, na forma capitalista, as barreiras são interiores e podem ser ultrapassadas, isto é, absorvidas pelo limite, mas em cada ultrapassagem surgem novas barreiras, de sorte que a morte do sistema não vem, como nas formas pré-capitalistas, do fato de ultrapassar as barreiras e sim de que ele não pode ultrapassá-las sem produzir outras. O capital é o mau infinito[40].

Nas formas pré-capitalistas, a história é da comunidade ou da identidade, ameaçada pela perda do limite interno e pela existência de uma barreira externa. A crise das formações pré-capitalistas é uma crise da sua identidade. No capitalismo, dá-se exatamente o contrário: como ele é o sugamento de toda exterioridade, nada exterior pode destruir sua realidade e esta *não é a identidade e sim a contradição*. O capitalismo se define pela impossibilidade da identidade porque seu pressuposto incessantemente reposto é a *separação*: separação de todos os momentos do processo de trabalho, separação entre indivíduo e sociedade; separação entre estrutura e superestrutura separação entre as esferas da superestrutura. Esse modo de produção é *o modo da não-identidade* no qual "tudo que é sólido se desmancha no ar". As formas pré-capitalistas terminam quando perdem a identidade; a forma capitalista terminará quando uma identidade aparecer, quando a contradição for levada ao seu ponto extremo e o processo da negação da negação, a revolução, concluir a contradição e puser a identidade.

A distinção e o entrecruzamento entre gênese, devir e desenvolvimento permitem a Marx discutir as relações entre necessidade e contingência, necessidade e liberdade. A temporalidade interna de uma forma histórica é obviamente necessária, pois é o movimento de reflexão e constituição do sujeito. A temporalidade externa é contingente, pois depende de múltiplos acontecimentos externos ao sistema. No

[40] Fausto está afirmando por isso ele é, em termos hegelianos, o *mau infinito*, pelo fato de que impõe alucinadamente o desenvolvimento das forças produtivas porque é isso que valoriza o valor, só que esse desenvolvimento das forças produtivas vai minando com crises o próprio modo de produção. A crise é aquilo pelo qual o sistema funciona, a crise faz com que ele possa desenvolver ainda mais as forças produtivas, mas a crise é também a prova de que o sistema é *finito*, porque a cada grande crise ele precisa começar praticamente tudo de novo para que a crise seja resolvida. Ele não é verdadeiramente infinito, é o *mau infinito* porque tem dentro de si a finitude: a crise é a presença da barreira e a presença do limite.

entanto, Marx considera os períodos de transição necessários. Isso significa que a temporalidade externa adquire necessidade e que o tempo interno se torna contingente, ou seja, não existe garantia nenhuma de qual forma vai suceder a outra; não existe garantia de que apenas a necessidade interna do desenvolvimento é suficiente para alcançar o devir. A contingência é afetada de necessidade porque a forma que vai desaparecer oferece os pressupostos necessários para a forma seguinte; o desaparecimento é contingente, mas essa contingência é necessária porque os destroços são os pressupostos da forma seguinte. Mas a necessidade também é afetada de contingência, porque a forma anterior desaparece contingentemente. A noção de transição não pretende estabelecer uma continuidade etapista na história, mas tem a função de mostrar o cruzamento do necessário e do contingente em cada passagem de uma forma para outra.

Os modelos da apresentação da história

No *Manifesto***,** o núcleo é a mera sucessão do que era até aqui, do que é agora e do que será amanhã, graças à luta de classes, sem nenhum movimento dialético. Em *A Ideologia Alemã***,** o núcleo é a divisão social do trabalho; não só a história é narrada tendo como seu fato inaugural a divisão social do trabalho como também a emergência da ideologia, decorrente da divisão do trabalho em material e intelectual. Nessas duas obras, a revolução é a destruição final da existência de classes oprimidas; e em ambos, o capitalismo desenvolve as forças produtivas até se tornarem forças destrutivas que o esgotam. Nos dois textos, a revolução é um ato de força que depende de certas condições objetivas gerais que se encontram na sociedade burguesa levam o proletariado a tomar consciência de si como classe explorada, passando de classe *em si* à classe *para si,* passagem que é o núcleo da historicidade em ambas as obras. No *Manifesto***,** a revolução faz com que o comunismo seja o fim da propriedade burguesa e o início do trabalho livre. Em *A Ideologia Alemã***,** a revolução põe o comunismo como fim da divisão do trabalho e assegura a supressão do trabalho, por isso nessa obra, o trabalho que existirá na sociedade comunista não será o trabalho livre tal como aparece no *Manifesto***,** e sim uma atividade criadora, expressão de liberdade em todos os campos da existência humana.

Em *O Capital* e nos *Grundrisse*, há dois discursos dialeticamente contraditórios: o discurso *posto* da apresentação da história e um discurso *pressuposto* da apresentação da história. Agora, as metapressuposições são efetivamente postas e as pressuposições serão integradas no esquema do bom e mau infinitos. A liberdade, a igualdade, a riqueza, a propriedade e a satisfação são finitas ou limitadas na antigüidade, são universalizadas e negadas pela má infinitude do capitalismo e são postas na sua concreticidade no comunismo, ou bom infinito. A antigüidade é a posição da finitude, o capitalismo, a negação da finitude no mau infinito e o comunismo, negação do mau infinito capitalista no bom infinito comunista. Nessas duas obras, diferentemente de *A Ideologia Alemã,* a ideologia deixa de ser um conteúdo falso e sem sentido e passa a ser uma verdade negativa.

Para marcar a diferença entre a história não dialética do *Manifesto* e da *Ideologia Alemã* e a história dialética dos *Grundrisse* e de *O Capital*, Fausto propõe o que chama de *silogismo dialético,* com o qual entenderemos a reflexão efetuada pela manufatura e sua diferença com respeito à reflexão realizada pela grande indústria.

Num silogismo, há três proposições (duas premissas e uma conclusão) e dois termos extremos ligados por um termo médio para se obter uma conclusão. Na manufatura, o termo médio é o instrumento, os termos extremos são o trabalhador e a matéria prima. O silogismo dialético da manufatura é: o instrumento age sobre a matéria prima (primeira premissa), mas o trabalhador coletivo maneja o instrumento (segunda premissa), então, na verdade, o trabalhador coletivo age sobre a matéria prima, portanto (conclusão), na manufatura o sujeito é o trabalhador coletivo, constituído pela mediação do instrumento. Na primeira premissa, o instrumento é o sujeito, na conclusão o trabalhador é o sujeito, é ele e não o instrumento quem age sobre a matéria prima. O silogismo da grande indústria é diferente porque, agora, o termo médio é o trabalhador, os termos extremos são a matéria prima e a máquina, e, na conclusão, o sujeito é a máquina. A máquina age sobre a matéria prima e o trabalhador apenas vigia o trabalho da máquina e a protege de perturbações. Na grande indústria, o trabalho vivo (a atividade do trabalhador) é apropriado pelo trabalho objetivado ou morto (a máquina), porque a relação do capital como valor que se apropria da atividade de valorização é posta no capital fixo, que existe como maquinaria. O trabalhador é formalmente o suporte do capital e materialmente o

apêndice do capital. Na passagem da manufatura para a grande indústria, o corpo inorgânico do homem é perdido formalmente e materialmente, isto é, na manufatura, há uma comunidade de trabalhadores parciais, na grande indústria, a comunidade é a comunidade das máquinas. A subordinação real do trabalhador ao capital se faz pela adequação plena entre a forma e a matéria, isto é, pela apropriação da ciência pelo capital. A ciência é, portanto, a alma do capitalismo e o trabalhador perde sua alma; a ciência também é o corpo inorgânico do capital e o trabalhador se torna o corpo orgânico do capital. O trabalho morto, que a ciência traz com as máquinas, vampiriza o trabalho vivo do trabalhador. Se reunirmos o silogismo da manufatura e o da grande indústria, percebermos que a passagem da manufatura para a grande indústria é a supressão definitiva da figura do trabalhador como sujeito e, dessa maneira, obteremos *o silogismo dialético geral do capitalismo.* Esse silogismo é a análise que Marx faz da passagem da fórmula M-D-M (mercadoria–dinheiro–mercadoria) para a fórmula D-M-D' (dinheiro–mercadoria –dinheiro'), ou seja, o silogismo do modo de produção capitalista é aquele no qual efetivamente não há ninguém, só há dinheiro e por isso há o fetichismo do capital.

Em *O Capital* e nos *Grundrisse*, o capitalismo é aquela formação que, pela primeira vez, totaliza o processo histórico. Não totaliza a história inteira e sim *se* totaliza e ao se totalizar torna compreensível o restante da história (a estrutura do homem explica a do macaco). O capitalismo *se* totaliza no espaço, ocupando o planeta inteiro, e *se* totaliza no tempo porque ele é a transição da pré-história para a história, e, finalmente, efetua uma totalização interna da sua própria estrutura social, numa totalização vertical.

Por um lado, há uma descontinuidade entre capitalismo e comunismo, como em toda passagem de um modo de produção para outro, na medida em que o capitalismo só oferece para o futuro os pressupostos e mais nada. Entretanto, por outro lado, a passagem é diferente de todos os casos anteriores porque é a passagem da pré-história à história, não é uma mutação como outras, é uma revolução no sentido pleno. O fim do capitalismo deixa como pressuposto para o comunismo o máximo desenvolvimento das forças produtivas na fase pós industrial, graças à ciência e à tecnologia, pois é esse pressuposto a condição para que na sociedade comunista não haja trabalho nem divisão social do trabalho, mas liberdade, criatividade e igualdade.

Em *O Capital***,** o trabalho surge como uma necessidade natural e, portanto, é o lugar da não liberdade; nessa obra, Marx acredita que ainda haverá trabalho na sociedade comunista, será um aspecto de não liberdade que permanece como um fundo irremovível. Mas, nos *Grundrisse***,** graças à idéia de pós-indústria e de desenvolvimento da ciência, desaparece a idéia de que o trabalho material continuaria sendo necessário; os homens não precisarão realizar trabalho material porque os autômatos irão fazê-lo. Muda, assim, o significado do trabalho: é criação, automanifestação do homem no saber e nas artes. Nos *Grundrisse***,** portanto, a fórmula célebre, "de cada um segundo suas capacidade, a cada um segundo suas necessidades", se torna efetivamente libertária.

Bibliografia

Castoriadis C. 1975 "Lê marxisme: bilan provisoire" em *L'institution imaginaire de la société* (Paris: Seuil).

Fausto, R. 1983 *Marx. Lógica e Política I* (São Paulo: Brasiliense).

Fausto, R. 1987 *Marx. Lógica e Política II* (São Paulo: Brasiliense).

Fausto, R. 2002 "A apresentação marxista da história: modelos" em *Marx: lógica e política III* (São Paulo: Editora 34).

Giannotti, J. A. 1966 *Origens da Dialética do Trabalho* (São Paulo: DIFEL).

Giannotti, J. A. 1983 *Trabalho e Reflexão. Ensaios para uma dialética da sociabilidade* (São Paulo, Brasiliense).

Lefort, C. 1978 "Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre" em *Les formes de l'histoire.* (Paris: Gallimard).

Marx, Karl *1973 Grundrisse* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Marx, Karl 1987 *O Dezoito Brumário de Luiz Bonaparte* (São Paulo: Moraes).

Marx, Karl 2004a *Manuscritos econômicos-filosóficos* (São Paulo: Boitempo).

Marx, Karl 2004b *O Capital* (São Paulo: Civilização Brasileira).

Marx, Karl 2005 *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (São Paulo: Boitempo).

Marx, Karl e Engels, Friedrich 1984 *A Ideologia Alemã* (São Paulo: Moraes).

Marx, Karl e Engels, Friedrich 1998 *Manifesto do Partido Comunista* (São Paulo: Boitempo).

Atilio A. Boron*

Teoria política marxista ou teoria marxista da política**

*Secretário Executivo do Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO).

** Tradução de Simone Rezende da Silva.

A reflexão política marxiana deve, por direito próprio e legitimamente, ocupar um lugar destacado na história das idéias políticas e, mais ainda, constituir-se em um dos referentes doutrinários primordiais para a imprescindível refundação da filosofia política em nossa época.

Huntington e Bobbio

A opinião mais difundida considera Marx um economista político, talvez como o "grande rebelde" entre os economistas políticos clássicos. Outros, entretanto, o consideram um sociólogo, enquanto que não poucos dirão que foi um historiador. Quase todos, ademais, coincidem em caracterizá-lo como o maior profeta da revolução. Autores tão diferentes como Joseph Schumpeter e Raymond Aron, por exemplo, mostram reiteradamente este caráter multifacetário do fundador do materialismo histórico. De fato, Marx navegou em cada um destes campos, mas como esquecer que primeiro, e antes de tudo, foi um brilhante filósofo político?[41]. No entanto, foi necessário esperar pouco mais de um século de sua morte para que o nome de Marx começasse a ressonar nos rançosos claustros da filosofia política. Resenhar as causas deste lamentável extravio excederia os objetivos deste artigo. Basta-nos recordar a opinião de um intelectual situado nas antípodas da tradição marxista; referimo-nos ao teórico neoconservador Samuel P. Huntington, que em seu famoso livro *Political Order in Changing Societies* faz eco do sentir predominante nesta matéria, ao dizer que um erro muito freqüente é considerar Lênin como um discípulo de Marx. Huntington

41 Trabalhei em profundidade estas idéias nos artigos organizados em Boron (2003).

assegura que, se forem levados em conta os aportes realizados pelo primeiro para a compreensão da –e da ação sobre– vida política, Marx é apenas um rudimentar predecessor de Lênin, o grande sistematizador de uma teoria do Estado, inventor de uma teoria de partido e grande teórico (e prático) das revoluções. Huntington reflete, assim, a partir da direita, uma opinião amplamente compartilhada inclusive nos meios de esquerda (Huntington, 2002). Seu venturoso retorno relaciona-se, sem dúvida, com o esgotamento e perda de relevância da filosofia política convencional, mas foi a provocativa pergunta formulada por um grande pensador italiano –um tipo de "socialista liberal" na tradição de Piero Gobetti– como Norberto Bobbio que, em meados dos anos setenta, perguntava "se existe uma teoria política marxista" a qual abriria a porta à recuperação do Marx filósofo político (Bobbio, 1976).

De fato, como responder a essa pergunta? A resposta de Bobbio, como era de se esperar, foi negativa e muito mais rotunda que a de um teórico neoconservador como Huntington. Se para este Marx não tinha uma teoria política, para Bobbio nem Marx nem nenhum marxista –como Lênin, por exemplo– havia desenvolvido algo digno desse nome. Não somente Marx, mas todo o marxismo carecia de uma teoria política. Seu argumento poderia, no substancial, ser sintetizado nestes termos. Não podia haver uma teoria política porque Marx foi o expoente de uma concepção "negativa" da política, o que, unido ao papel tão notável que em sua teorização geral destinava aos fatores econômicos, fez que não prestasse senão uma ocasional atenção aos problemas da política e do Estado. Se além do anterior, prossegue o professor de Turim, tem-se em conta que sua teorização sobre a transição pós-capitalista foi apenas esboçada nas dispersas referencias à "ditadura do proletariado"; e que a sociedade comunista seria uma sociedade "sem Estado", pode-se concluir, diz Bobbio, que não somente não existe uma teoria política marxista, mas ainda, que não havia razão alguma para que Marx e seus discípulos acometessem a empresa de criá-la tendo em vista as preocupações intelectuais e políticas que motivavam sua obra (Bobbio, 1976: 39-51).

Segundo nosso entender, a resposta de Bobbio é equivocada e, como tal, insustentável. Assim o é no caso da reflexão especificamente marxiana, e o é muito mais quando o dito veredicto refere-se ao marxismo como uma grande tradição teórico-prática. Supor que autores do talhe de Engels, Kautsky, Rosa Luxemburgo, Lênin, Trotsky, Bujarin, Gramcsi, Mao, entre tantos outros, fossem incapazes de enriquecer em

um ápice o legado teórico do fundador do marxismo no terreno da política –ou de aportar algumas novas idéias no caso de que Marx não tivesse produzido absolutamente nada neste terreno– não é mais que um sintoma do arraigo que certos preconceitos antimarxistas têm na filosofia política e nas ciências sociais em seu conjunto, e ante os quais nem sequer um talento superior como o de Bobbio se encontrava adequadamente imunizado.

Um segundo aspecto que deve ser considerado ao analisar a resposta bobbiana remete ao uso indistinto que faz o autor quando confunde "negatividade" com "inexistência". Os termos não são sinônimos e, portanto, dizer que uma teoria sobre algum tema em particular é "negativa" não significa que a mesma seja inexistente, e sim que a valoração que em dita teoria se faz de seu objeto de indagação é negativa. Sustentaremos no sucessivo que um argumento que sublinhe a negatividade de certos aspectos da realidade de nenhuma maneira autoriza desqualificá-lo como teoria. E, nesse sentido, em que pese à sua concepção "negativa" da política e do Estado, Marx escreveu coisas sumamente interessantes sobre o tema. Pode-se estar ou não de acordo com elas, mas sua estatura intelectual as coloca em um plano não inferior das teorias que produziram as maiores cabeças da história da filosofia política no século XIX. Por que inferir que essas idéias de Marx não constituem uma teoria? Bobbio não nos oferece uma argumentação convincente a respeito. Parece-nos que além dos méritos que indubitavelmente tem o diagnóstico bobbiano sobre a paralisia teórica que afetasse o marxismo durante boa parte do século vinte, sua conclusão não faz justiça à amplitude e profundidade do legado teórico-político de Marx[42].

Finalmente, é preciso demonstrar que resulta inadmissível buscar uma "teoria política marxista" sem que tal pretensão entre em conflito com as premissas epistemológicas fundantes do materialismo histórico. Isto é, a pergunta pela existência de uma teoria "política" marxista somente tem sentido quando construída a partir dos supostos básicos da epistemologia positivista das ciências sociais, irredutivelmente antagônicos com os que presidem a construção teórica do marxismo. Segundo essa visão, dominante nas ciências sociais, a teoria política se encarregaria de estudar, em seu esplêndido isolamento, a vida política, ao passo que a sociologia estudaria a sociedade; a economia estudaria a estrutura e dinâmica dos mercados, deixando de lado

[42] Sobre esta paralisia consultar a obra de Perry Anderson (1998; 1986) e o artigo de Javier Amadeo, "Mapeando o marxismo", incluído neste volume.

toda consideração de “fatores exógenos” como a política e a vida social. Essa bárbara cisão da realidade –própria do pensamento fragmentador e reificador do modo de produção capitalista, e no qual o fetichismo da mercadoria infecciona todas suas representações mentais– é incompatível com as premissas fundantes da tradição marxista. Vejamos, então, como se pode conceber a reflexão sobre a política e sobre o político a partir do marxismo.

Sobre a suposta “deserção” do Marx filosófico-político

Como mostra Umberto Cerroni, a “lenda dos dois Marx” inicia-se com a popularização das teses de Louis Althusser que, em sua obra, distingue entre o Marx “humanista e ideológico” da juventude e o Marx “científico” da maturidade (Cerroni, 1976: 23-27). Para Althusser, a crítica às categorias centrais da filosofia política hegeliana feitas pelo jovem Marx não são ainda “marxistas”. O verdadeiro Marx, para o filósofo francês, seria o da maturidade, o “científico” que culmina luminosamente seu complicado périplo intelectual com uma impecável análise do capitalismo. Devemos mostrar, de início, que esta desafortunada cisão produzida pela interpretação althusseriana contradiz explicitamente a visão de Marx sobre seu próprio rumo intelectual e leva Althusser a desvalorizar a obra teórico-política do jovem Marx, a mesma que é depreciada sob a acusação de “humanista” e “ideológica” (Althusser, 1975: 25). Nessa obra, Althusser fulmina toda a produção intelectual de Marx anterior à “ruptura epistemológica” de 1845; o Marx “científico” seria, ao contrário, aquele que surgiria, em Londres, depois desta ruptura.

Na atualidade esse marcante rechaço do legado teórico do jovem Marx soa escandaloso, igual à deplorável separação entre um Marx “ideológico” e um Marx “científico”. Cerroni observa com razão que o dogmatismo althusseriano deixaria fora do patrimônio teórico do marxismo “nada menos que a crítica metodológica a Hegel [e], o primeiro grande esboço de uma crítica ao estado representativo” plasmados em textos tais como a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, *A questão judaica* e os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (Cerroni, 1976: 27). Ecos distantes e transmutados do estruturalismo althusseriano ouvem-se também na obra de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e, em geral, os expoentes do mal chamado “pós-marxismo” –mal chamado porque os autores que se identificam sob essa etiqueta não são continuadores e

desenvolvedores da obra teórica de Marx, mas sim partidários de um modelo teórico desenvolvido depois de Marx e em oposição a ele. É evidente que, para esta corrente, a "superação" do marxismo é um assunto de engenho retórico e que se resolve no terreno da arte do bem dizer. Não cabem dúvidas de que o marxismo terá algum dia de ser superado, mas esse não é um problema que se resolva no plano das controvérsias teóricas, e sim no terreno muito mais concreto da prática histórica das sociedades. Para que tal superação se produza, será necessário sepultar primeiro a sociedade de classes, tarefa por certo nada simples.

É preciso, por conseguinte, destacar a unicidade do trabalho filosófico-político de Marx e, a partir desse ponto, retomar o diálogo com Bobbio. Diz nosso autor que Marx sabia muito bem o que aparentemente ignoram certos marxistas: que a filosofia da burguesia como classe em ascensão não era –não podia ser– o idealismo alemão, e sim o utilitarismo inglês. Em que pese a isso sua reflexão filosófico-política, Marx optou por dedicar-se quase exclusivamente a Hegel, filósofo excêntrico segundo Bobbio, e cujas laboriosas elucubrações pouco ou nenhuma relevância possuíam no momento de pretender decifrar a cosmo visão da burguesia e suas urgências políticas.

Dois são os erros que encontramos na afirmação do autor italiano. É certo que a filosofia política burguesa de meados do século XIX fora da Alemanha, e principalmente na Inglaterra, tinha como prioritários os temas que obcecavam sua "classe de referência", isto é, a burguesia. Daí que assuntos tais como o individualismo, a identificação do bem com o útil, o prazer e a dor como móveis da conduta humana, e a questão da disciplina social ocupassem um lugar tão proeminente na agenda do utilitarismo inglês. Daí, também, a íntima conexão existente entre esta corrente filosófica e o pensamento de dois dos pais fundadores da economia política: David Ricardo e Thomas Malthus. Mas isso não autoriza a sentenciar a irrelevância da obra filosófico-política de Hegel.

Por outro lado, não é verdade que Marx dedicasse quase exclusivamente seu tempo ao exame do sistema filosófico hegeliano. Os pais fundadores da economia clássica também foram objeto de meticuloso estudo e não tão-somente de seus componentes econômicos: Marx prestou muita atenção, por exemplo, à considerações éticas e morais de autores como Adam Smith (cuja *Teoria dos sentimentos morais* era conhecida por Marx), o já mencionado Malthus e, em menor medida, Jeremy Bentham e

os Mill, pai e filho. Marx entendia que era impossível compreender as atividades econômicas à margem das complexas mediações políticas, simbólicas e culturais. Desenvolvamos ambos os pontos por partes.

Em primeiro lugar, é correto dizer que a teoria hegeliana não produz uma radiografia adequada da ontologia dos estados capitalistas. No entanto, não por isso deixa de cumprir uma crucial função ideológica: nada menos que mostrar ao estado burguês como a esfera superior da eticidade e da racionalidade da sociedade moderna, como o âmbito no qual se resolvem civilizadamente as contradições da sociedade civil. Em outras palavras, mostrar ao estado como este deseja ser visto pelas classes subordinadas. Se bem a crítica marxiana se concentrou preferencialmente na obra de Hegel, faltaria à verdade quem aduzisse que a reflexão teórico-política de Marx apenas se circunscreveu em realizar um "ajuste de contas" com seu passado hegeliano. Inclusive nos primeiros anos de sua vida Marx incursionou em uma crítica que, sobrepassando Hegel, tinha como alvo os preceitos fundantes do liberalismo político, mas não como eles se plasmavam em tal ou qual livro, mas sim em sua fulgurante concreção na Revolução Francesa e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Em um texto contemporâneo aos dedicados à crítica a Hegel –referimo-nos à já citada *A questão Judaica*– Marx desnuda sem contemplações os insuperáveis limites do liberalismo como filosofia política. Em termos gramscianos, poderíamos dizer que enquanto o utilitarismo ministrava os fundamentos filosóficos de que a burguesia necessitava enquanto classe dominante, o hegelianismo fez o próprio quando essa mesma burguesia se lançou a construir sua hegemonia. Por conseguinte, não é pouca coisa que Marx tenha tido a ousadia de desmascarar esta estratégica função ideológica e legitimadora cumprida pelo hegelianismo e os alcances da filosofia política liberal. Em que pese à sua alegada "excentricidade", a reflexão de Hegel constituía um aporte muito mais importante que o dos utilitaristas para a justificação do Estado burguês. Este mal podia legitimar-se apelando aos cálculos diferenciais de prazer e desprazer oferecidos por Jeremy Bentham, enquanto que a concepção do Estado –de um Estado de classe, recordemos– como expressão e garante dois interesses universais da sociedade e como árbitro neutro no conflito de classes ofereciam, e ainda oferecem, um argumento muito mais convincente para dita empresa. Em suma: Marx não se equivocou ao eleger Hegel como alvo preferencial de suas críticas.

Por outro lado, é preciso que tenhamos em conta o clima de época. A lenta descomposição da formação social feudal havia aberto um período de incertezas ideológicas que começou a ser fechado por novas teorizações surgidas no campo da burguesia. Assim, o filósofo político holandês, nascido em Roterdã e residente a maior parte de sua vida na Inglaterra, Bernard de Mandeville, publicaria em 1714 um livro de excepcional importância: *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos* (1982), texto no qual o interesse egoísta é re-significado, em aberta oposição às doutrinas e costumes medievais, como conducente à felicidade coletiva. No entanto, a fórmula indubitavelmente mais aclamada do exacerbado individualismo da época se resume na famosíssima metáfora da "mão invisível" que popularizaria, mais de meio século depois, Adam Smith. O impacto da mesma foi tão forte que permeou o conjunto das teorias econômicas, sociológicas e filosóficas de seu autor, ficando indissoluvelmente unida ao nome de seu criador como se nela se esgotasse toda a riqueza de sua análise. Cabe marcar que Smith problematiza em não poucas ocasiões a suposta mecânica da "mão invisível" aludindo explicitamente às contradições e conflitos sociais que atravessam a nova sociedade. Smith menciona repetidamente, e com um claro caráter crítico, a tendência praticamente irresistível dos latifundiários, patrões e mercadores a conspirar para extenuar os consumidores e os trabalhadores ante a ausência de uma efetiva regulação governamental (Smith, 1981: 145). Não obstante, a idéia da "mão invisível" encontra uma justificação de *ultima ratio* na certeza de que sua operação terá de conduzir a uma ordem social na qual os atores, todos eles, se verão beneficiados. Para o filósofo moral da Ilustração escocesa era evidente que, sob um sistema predominantemente livre cambista, os indivíduos ascenderiam a uma vida melhor por comparação àquela que lhes oferecia um sistema de regulações mercantilistas como o que prevalecia na Inglaterra durante o século XVIII. A meridiana clareza de autores como Adam Smith, John Locke, David Ricardo e suas contribuições superadoras das visões predominantes em sua época se desvanecem quando seus declarados discípulos apresentam esse instrumental teórico sob a forma de um confuso manto de conceitos e categorias que os entronizam como profetas de um capitalismo cada vez mais selvagem. Mas, deixando isso de lado, digamos que com a publicação de *A Riqueza das Nações* fecha-se, com uma sólida e majestosa argumentação filosófica,

econômica e histórica, o hiato aberto pela crise das filosofias medievais para outorgar ao novo “sentido comum” da nascente sociedade capitalista um formidável status teórico.

Tomando o anterior em consideração, as razões pelas quais o jovem Marx concebe a política da sociedade burguesa –na realidade, a política de toda sociedade de classes– como uma esfera alienante e alienada, e como algo “negativo,” pareceriam agora ser suficientemente claras. Sua reformulação da dialética hegeliana e sua crítica ao sistema de Hegel lhe permite descobrir uma falha fundamental na reflexão filosófico-política do professor de Berlim: sua renúncia a elaborar teoricamente a densa malha de mediações existentes entre a política, o estado e o resto da vida social.

Situar a originalidade do marxismo, portanto, no campo da análise sócio-econômica como o fizera Bobbio, leva a incorrer em equívoco similar ao cometido pelo teórico marxista italiano Lucio Colletti (lastimosamente depois “reconvertido” às hostes do neofascismo liderado por Silvio Berlusconi) ao afirmar que, inclusive na teoria do Estado, a contribuição realmente decisiva do marxismo limita-se exclusivamente à exposição das condições econômicas necessárias para a extinção da ordem estatal (Colletti, 1977). A apenas colocação da questão a partir de uma perspectiva que cinde radicalmente o econômico do político, como faz Colletti, instala este autor conceitualmente na “jaula de ferro” da tradição liberal. Não surpreende, em conseqüência, que arremate sua argumentação sustentando que todo discurso acerca das vinculações entre dominação e exploração, ou entre o político e o econômico, cai fora do campo da teoria política “em sentido estrito” (Colletti, 1977: 146-149).

Entretanto, e já para finalizar este ponto, não é demais esclarecer que nosso rechaço da desvalorização do legado marxiano na teoria política, na chave que propõem Bobbio ou Colletti, não nos pode levar tão longe para aderir a uma tese que se situa em suas antípodas. Referimos-nos à colocada pelo historiador inglês Robin Blackburn para quem o verdadeiramente original da teoria marxista não se encontra na filosofia, nem na economia, mas sim no campo da política. (Blackburn, 1980) Sem menosprezar o aporte da obra teórico-política de Marx, cremos que a teorização que se plasma em *O Capital* (a teoria da mais valia; a do fetichismo da mercadoria e, em geral, da economia capitalista; a da acumulação originária, etc.) encontra-se muito mais desenvolvida e sistematizada que a que advertimos em suas reflexões políticas. Se a estas Marx dedicou

os turbulentos anos de sua juventude e alguns momentos de sua vida adulta, à economia política cedeu os vinte e cinco anos mais criativos de sua maturidade intelectual.

O escândalo da política

O ponto de partida de nossa reflexão sobre o caráter "negativo" da política em Marx exige repensar seu significado como uma atividade prática no conjunto da vida social. Com relação a isso, identificaremos três teses fundamentais do filósofo de Tréveris que ainda hoje conservam sua capacidade para escandalizar a filosofia política.

- A crítica radical da religião e do "céu" dos cidadãos –isto é, do estado e da vida política em geral– somente pode ser tal a condição de ir acompanhada de uma simultânea crítica do "vale de lágrimas" terreno no qual fatigam produtores e trabalhadores. Seria difícil exagerar a importância e a atualidade desta tese, toda vez que o saber convencional da filosofia política em suas distintas variantes –o neocontratualismo, o comunitarismo, o republicanismo e o libertarianismo– persiste em voltar seus olhos para a política e para o céu da vida pública com total prescindência do que ocorre no barroso solo da sociedade burguesa e nas estruturas opressivas e exploradoras da economia capitalista. O ar de irrealidade e de fantasia que preside suas argumentações encontra nesta omissão sua razão de fundo.
- De acordo com o estabelecido na décima primeira tese sobre Feuerbach, a filosofia não pode ser um saber meramente especulativo. Tem uma tarefa prática inescusável e da qual não deve subtrair-se: transformar o mundo em que vivemos, desmascarando e pondo fim à autoalienação humana em todas suas formas, sagradas e seculares. Para cumprir com sua missão, a teoria deve ser "radical", isto é, ir ao fundo das coisas, ao homem como produto social e à estrutura da sociedade burguesa que o constitui como sujeito alienado. A teoria deve "dizer" qual é a verdade e denunciar todas as mentiras da ordem social prevalecente.
- Nas sociedades classistas, a política é a principal –embora não a única– esfera da alienação e enquanto tal espaço privilegiado da ilusão e do engano. O estado "realmente existente" –não o postulado teoricamente por Hegel, e sim aquele

> contra o qual Marx teve de haver-se em seus escritos juvenis– é na realidade um complexo dispositivo institucional posto a serviço de interesses econômicos bem particulares e garante o final de uma estrutura de dominação e exploração que a política convencional jamais põe em questão.

Uma vez comprovado o caráter irremissivelmente classista dos estados e certificada a radical invalidação do modelo hegeliano do “estado ético, representante do interesse universal da sociedade”, o jovem Marx se abocou à tarefa de explicar as razões do extravio teórico de Hegel. O que fez com que uma das mentes mais lúcidas da história da filosofia incorresse em semelhante erro? Simplificando um raciocínio bem mais complexo, diremos que a resposta de Marx se constrói em torno desta linha de raciocínio: que se em Hegel a relação “estado/sociedade civil” aparece invertida, isso não ocorre por causa de um vício de raciocínio do filósofo, e sim porque obedece a compromissos epistemológicos mais profundos cujas raízes se afundam no seio da própria sociedade burguesa, como anos mais tarde Marx teria ocasião de argumentar ao examinar o problema do fetichismo da mercadoria. Em outras palavras, se Hegel inverteu a relação “estado/sociedade civil” fazendo desta um mero epifenômeno daquele foi porque, no modo de produção capitalista, tudo aparece invertido: as mercadorias aparecem perante os olhos da população como se concorressem por si mesmas ao mercado, e a sociedade civil aparece ante os olhos dos comuns como uma simples emanação do estado. Hegel não foi imune ao processo de fetichização universal que caracteriza a sociedade burguesa.

Mas, além destas críticas, é preciso mostrar um mérito fundamental da obra de Hegel: foi ele quem colocou pela primeira vez de maneira sistemática –e não somente na *Filosofia do direito* mas também em outros escritos, como a *Filosofía Real*– a tensão entre a dinâmica polarizante e excludente da sociedade civil, na realidade da economia capitalista, e das pretensões integradoras e universalistas do estado burguês. Não pôde resolver essa contradição, mas seu encaminhamento abriu a porta pela qual, tempo depois, internar-se-ia o jovem Marx. Parece-nos, então, que Bobbio não pondera em seus justos termos o valor deste aporte hegeliano. Por isso, não obstante seja correta sua observação de que no século XIX o “centro de gravidade” da filosofia política não estava na Alemanha e sim na Inglaterra, sua subestimação da contribuição de Hegel à

filosofia política não o é. E mais, poderia afirmar-se, sem temor de exagerar, que Hegel é o primeiro teórico político da sociedade burguesa que expõe uma visão realista e descarnada da sociedade civil estruturalmente cindida em classes sociais e cuja incessante dinâmica arremata em uma irresolúvel polarização. Hegel observou com agudeza e preocupação esse traço ao ponto tal que, superando as estreitezas do utilitarismo e do *laissez-faire* predominantes na Inglaterra, advogou premonitoriamente por uma esclarecida intervenção estatal para contrapor-se à crescente polarização que gerava a sociedade burguesa. Para Hegel, o abismo que separava ricos de pobres colocava um grave problema econômico, político e moral toda vez que debilitava irreparavelmente os fundamentos da própria vida estatal, fonte de toda ética e justiça. São estas considerações que, finalmente, convertem Hegel em um tipo de precoce antecessor filosófico do keynesianismo.

A atenta leitura que o jovem Marx realiza do texto hegeliano colocava-o em uma região teórica inexplorada, de contornos muito pouco conhecidos: nas bordas da filosofia política e às portas da economia política. Nas bordas, porque a reflexão do professor da Universidade de Berlim havia demonstrado duas coisas: a íntima conexão existente entre a política e o estado e, por outro lado, esse tumultuado reino do privado que se subsumia sob o equívoco nome de "sociedade civil"; e a futilidade de teorizar sobre aqueles temas à margem de uma cuidadosa teorização sobre a sociedade em seu conjunto e, muito especialmente, sobre os fundamentos materiais da ordem social. E nas portas da economia política, porque se se queria transcender a mera enunciação da relação, ponto até o qual havia chegado Hegel, era preciso avançar na exploração da anatomia da sociedade civil; e para essa empresa o arsenal conceitual e metodológico disponível na filosofia política era claramente insuficiente. Restava indispensável lançar mão de uma nova "caixa de ferramentas" teóricas, de um novíssimo instrumental que não por casualidade havia desenvolvido uma nova ciência, a economia política, no país no qual as relações burguesas de produção haviam alcançado sua forma mais pura e desenvolvida: Inglaterra. Para lá dirigiu-se Marx.

Existe uma teoria política marxista?

Estamos em condições, agora, de retornar ao nosso ponto de partida: a pergunta bobbiana acerca da existência de uma teoria política marxista. Tal como antecipamos,

segundo Bobbio não existe tal teoria no marxismo, e isto por três razões básicas: pelo interesse excludente dos teóricos marxistas em elucidar as questões imediatas relacionadas com o que se supunha seria uma iminente conquista do poder, o que relegava a um segundo plano o exame das temáticas mais gerais do estado capitalista; pelo caráter transitório e, sobre tudo, breve que se presumia teria o estado socialista; e pelos efeitos do que Bobbio denominara "o modo de ser marxista" no período histórico posterior à Revolução russa e, sobre tudo, a Segunda Guerra Mundial.

O resultado desta combinação situa Bobbio em uma posição não demasiado distante do diagnóstico que Perry Anderson propõe em suas *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Segundo Anderson, o fracasso da revolução no Ocidente e a consolidação do stalinismo na União Soviética impulsionaram a reflexão teórica marxista a alijar-se rapidamente do campo da economia e da política para refugiar-se nos intrincados labirintos da filosofia, a estética e a epistemologia, a mais notável exceção do período sendo a de Antonio Gramsci.

Desta forma: a própria forma em que Bobbio se coloca a pergunta remete inequivocamente a uma perspectiva incompatível com as premissas epistemológicas fundamentais do materialismo histórico. Em função de tais premissas, redobramos a aposta do filósofo italiano ao sustentar que não somente não há, mas que também não pode haver, uma teoria "política" marxista. Por quê? Porque para o marxismo nenhum aspecto ou dimensão da realidade social pode teorizar-se à margem –ou com independência– da totalidade na qual aquele se constitui. É impossível teorizar sobre "a política", como o fazem a ciência política e o saber convencional das ciências sociais, assumindo que aquela existe em uma espécie de limbo posto a salvo das prosaicas realidades da vida econômica. A "sociedade", por sua vez, é uma enganosa abstração sem ter em conta o fundamento material sobre o qual se apóia. A "cultura" entendida como a ideologia, o discurso, a linguagem, as tradições e mentalidades, os valores e o "sentido comum" somente pode sustentar-se graças a sua complexa articulação com a sociedade, a economia e a política. Como o recordava reiteradamente Antonio Gramsci, as separações precedentes somente podem ter uma função "analítica," ser recortes conceituais que permitam delimitar um campo de reflexão a ser explorado de um modo sistemático e rigoroso, mas que de maneira nenhuma podem ser pensados como realidades autônomas e independentes. Converte-se "uma distinção metodológica"

como a que separa economia de política, adverte Gramsci, “em uma distinção orgânica e apresentada como tal” (Gramsci, 1999: 41).

É por isso que os benefícios desta separação analítica das “partes” que constituem o todo social cancelam-se quando o analista “reifica” essas distinções e crê, ou postula, como na tradição liberal-positivista, que os resultados de suas premissas metodológicas adquirem vida própria e se constituem em “partes” separadas da realidade, “sistemas” (como em Parsons o Luhman) ou “ordens” (como em Weber) compreensíveis em si mesmos com independência da totalidade que os integra e somente na qual adquirem seu significado e função. Ao proceder desta maneira a vida social termina teoricamente esquartejada em uma pluralidade de sectores auto sustentáveis: a economia, a sociedade, a política e a cultura são hipostasiadas e convertidas em realidades autônomas, cada uma das quais requer uma disciplina especializada para seu estudo. Este foi o caminho seguido pela evolução das distintas “ciências sociais”: a economia estuda a vida econômica fazendo abstração de seus conteúdos sociais e políticos; a sociologia estuda a sociedade despreocupada das distintas manifestações do social nos terrenos da economia e a política; e os politólogos se entretêm elaborando engenhosos jogos conceituais nos quais a política é explicada por um conjunto de variáveis políticas. Conclusão: ninguém entende nada e as ciências sociais hoje se defrontam, em seu absurdo isolamento, com uma crise terminal[43].

Como sabemos, a desintegração da “ciência social” –que instalava, por exemplo, em um mesmo território Adam Smith e Karl Marx, enquanto possuidores de uma visão integrada e multifacetária do social incompatível com qualquer reducionismo– deu lugar a numerosas disciplinas especiais, todas as quais hoje encontram-se sumidas em graves crise teóricas, e não precisamente por obra do azar. Frente a uma realidade como esta, a expressão teoria “política” marxista não faria outra coisa que convalidar, a partir da tradição do materialismo histórico, o frustrado empenho por construir teorias fragmentadas e saberes disciplinares que desde seu unilateralismo deformam a “realidade” que pretendem explicar. Não há, nem pode haver, uma “teoria econômica” do mercado ou do capitalismo em Marx; tampouco há, nem pode haver, uma “teoria sociológica” da sociedade burguesa. O que deve haver, e afortunadamente há, é um *corpus* teórico totalizante que unifique diversas perspectivas de análise sobre a

[43] Examinamos *in extenso* esta situação em Boron (2000: 211-226).

sociedade contemporânea, nenhuma das quais pode, por si só, iluminar satisfatoriamente um aspecto isolado da realidade. É este, precisamente, o traço distintivo do materialismo histórico.

Política, sociedade de classes e alienação

Resumindo: a concepção "negativa" da política em Marx tem como um de seus fundamentos a teoria da alienação. De fato, este identificou a existência de um conjunto de práticas, instituições, crenças e processos mediante os quais a dominação de classe coagulava-se, reproduzia-se e aprofundava-se. Descoberta fundamental que por si só assegura a Marx um lugar privilegiado na história da filosofia política. O corolário de sua indagação conduziu nosso autor à conclusão de que a política e o estado, longe de serem o que Hegel dizia, eram ao contrário, estratégicas instâncias da alienação que contribuíam para encobrir a exploração do trabalho assalariado e, desse modo, para preservar uma sociedade radicalmente injusta. A análise marxiana despojou o estado e a vida política de todos os ornamentos sagrados ou sublimes que os enobreciam ante os olhos de seus contemporâneos e os mostrou em sua nudez de classe. É por isso que a luta política não é para Marx um conflito que se esgota nas ambições pessoais ou motiva-se nos mais elevados princípios doutrinários, mas sim tem uma raiz profunda que se alonga, através de uma cadeia mais ou menos extensa de mediações, não só da sociedade de classes. Desaparecida esta, a política passa a ser outra coisa e necessariamente adquire uma conotação diferente.

O que significaria, então, o "fim da política" em Marx? Para responder a esta questão é preciso sublinhar que sua visão da futura sociedade sem classes não é (como ainda hoje asseguram seus detratores) algo cinza, uniforme e indiferenciado. Esta é a paisagem que pintam os adversários de Marx, ou os filósofos que celebram a eternidade do capitalismo. Aos olhos do marxista, a sociedade sem classes revela-se, ao contrário, como uma vistosa aquarela na qual as identidades e as diferenças étnicas, culturais, lingüísticas, religiosas, de gênero, de opção sexual, estéticas, etc., serão potencializadas uma vez que tenham desaparecido as restrições que impedem seu florescimento: a sociedade de classes e a exploração classista. Trata-se, portanto, é de potencializar estas diferenças cuidando para que estas não se convertam em renovadas fontes de desigualdades e/ou de opressão social. Em outras palavras, há uma diferença estratégica

que não se deve potencializar, nem favorecer: a diferença de classe. Todas as demais são bem-vindas. O "progressismo burguês", diferentemente, desenvolve uma falácia, por ser indiscriminado e abstrato, argumento a favor das diferenças que alenta a crescente polarização classista de nossas sociedades. Em outras palavras: deve haver limites ao florescimento das diferenças. Há uma espécie de diferença que é socialmente daninha e deve ser eliminada: a diferença classista.

Trata-se, em síntese, de aquilatar as contribuições que as colocações epistemológicas marxistas estão em condições de efetuar para o desenvolvimento da filosofia política. A perspectiva totalizadora do marxismo e sua exigência de transpassar as estéreis fronteiras disciplinares em prol de um saber unitário e integrado, que articule em um só corpo teórico a visão das distintas ciências sociais, encerram a promessa de uma compreensão mais acabada da problemática política da cena contemporânea. Neste sentido, um aporte decisivo de Marx à filosofia política encontra-se em sua reivindicação da utopia.

A conseqüência desta imprescindível recuperação da utopia é dupla: por um lado, coloca os filósofos políticos frente à necessidade não somente de serem críticos implacáveis de todo o existente, mas também de propor novos horizontes para os quais a humanidade possa avançar. Por outro lado, deixa à mostra a raiz profundamente conservadora de todos aqueles que renunciam a falar da boa sociedade. Sem este horizonte utópico a filosofia política converte-se em um saber inofensivo e irrelevante, em uma lastimosa justificação da ordem social existente.

Como conclusão, então, devemos rechaçar a pergunta acerca da existência de uma teoria "política" marxista, sublinhando sua incompatibilidade com as premissas da concepção epistemológica do marxismo. Essa pergunta pode ser formulada em relação à teorização weberiana, ou da escola da "eleição racional", ou neoinstitucionalista, porque é congruente com seus pressupostos epistemológicos. Isto é, a pergunta de Bobbio é não condizente errônea no caso do marxismo, mas é válida para as outras tradições de pensamento. Aceita-la no caso do marxismo significaria nada menos que admitir um reducionismo pelo qual a política se explicaria mediante um conjunto de "variáveis políticas" tal e como se vê na ciência política conservadora. De todos os pontos de vista isto constitui uma opção completamente inaceitável.

Contrariamente ao que sustentam tanto os “vulgomarxistas” como seus não menos vulgares críticos de hoje, o que distingue o marxismo de outras correntes teóricas nas ciências sociais –recordar Lúkacs– não é a primazia dos fatores econômicos, nem os políticos, e sim o ponto de vista da totalidade. Se alguma originalidade a tradição marxista pode reclamar, com justos títulos, é sua pretensão de construir uma teoria integrada do social na qual a política seja concebida como a resultante de um conjunto dialético –estruturado, hierarquizado e em permanente transformação– de fatores casuais, somente alguns dos quais são de natureza política enquanto que muitos outros são de caráter econômico, social, ideológico e cultural.

O que há no marxismo, na realidade, é algo epistemologicamente muito diferente: uma “teoria marxista” –isto é, totalizante e integradora– da política, que integra em seu seio uma diversidade de fatores explicativos que transcendem as fronteiras da política e que combina uma ampla variedade de elementos procedentes de todas as esferas analiticamente distinguíveis da vida social. Assim como desde o marxismo não há, nem pode haver, uma teoria “econômica” do capitalismo ou uma teoria “sociológica” da sociedade burguesa, tampouco há, nem pode haver, uma teoria “política” da política. O que há é uma teoria que coloca uma reflexão integral sobre a totalidade dos aspectos que constituem a vida social, superadora da fragmentação característica do cosmo visão burguesa. Que a dita teoria não tenha alcançado os níveis de sofisticação que se encontra em *O Capital*, ou que não possua um grau de desenvolvimento análogo ao que encontramos na obra de Marx em relação com o funcionamento da economia capitalista, não significa que não exista uma teoria marxista sobre a política. Existe, e sua situação atual mal poderia ser julgada como rudimentar. É indubitável que um esforço muito sério deverá ser feito a fim de contar com uma teorização mais adequada e satisfatória sobre os distintos aspectos que fazem a vida política e a ordem estatal nas sociedades capitalistas. Mas este reconhecimento não poderia jamais arrematar na lisa e plana negação das premissas e das perspectivas analíticas que sobre a vida política das sociedades capitalistas se foram acumulando ao longo do último século e meio a partir das pioneiras pesquisas de Marx sobre o tema.

BIBLIOGRAFIA

Althusser, Louis 1975 *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).

Anderson, Perry 1976 *Considerations on Western Marxism* (Londres: New Left Review).

Anderson, Perry 1986 *Tras las huellas del materialismo histórico* (México: Siglo XXI).

Blackburn, Robin 1980 “La teoría marxista de la revolución proletaria” em Blackburn, Robin e Johnson, Carol *El pensamiento político de Karl Marx* (Barcelona: Fontamara).

Bobbio, Norberto 1976 “Esiste una scienza politica marxista?”, em Bobbio Norberto, *et al. Il Marxismo e lo Stato* (Roma: Mondoperaio).

Boron Atilio A. 2000 *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Boron, Atilio A. 2003 *Filosofia política marxista* (São Paulo: Cortez Editora).

Cerroni, Umberto 1976 (1973) *Teoría política y socialismo* (México: ERA).

Colletti, Lucio 1977 *La Cuestión de Stalin* (Barcelona: Anagrama)

Gramsci, Antonio 1999 *Cuadernos de la Cárcel* (México: ERA/BUAP) Tomo 5.

Huntington, Samuel P. 2002 *El orden político en las sociedades en cambio* (Buenos Aires: Paidós).

Lukács, Gyorg 1971 *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press).

Mandeville, Bernard de 1982 (1714) *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública* (México: Fondo de Cultura Económica).

Marx, Karl 1983 (1867) *El Capital* (México: Siglo XXI).

Smith, Adam 1981 (1776) *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Indianapolis: Liberty Press).

Weber, Max 1977 (1922) *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).

Francisco Fernández Buey*

Marx e os marxismos. Uma reflexão para o século XXI**

*Catedrático de Filosofia do Direito, Moral e Política da Universidade Pompeu Fabra, Barcelona (Espanha).

** Tradução de Simone Rezende da Silva

Karl Marx foi, sem dúvida, um dos faróis intelectuais do século XX. Muitos trabalhadores chegaram a entender, por meio da palavra de Marx, pelo menos uma parte de seus sofrimentos cotidianos, aquela que tem relação com a vida social do assalariado. Muitos operários, que apenas sabiam ler, o adoraram. Em seu nome fizeram-se quase todas as revoluções político-sociais de nosso século. Em nome de sua doutrina elevou-se também a barbárie do stalinismo. E contra a doutrina que se criou em seu nome apoiaram-se quase todos os movimentos reacionários do século XX.

Praticamente toda forma de poder que tenha navegado durante estes cem anos sob a bandeira do comunismo já morreu. Seria presunçoso antecipar o que será dito no século XXI sobre esta parte da história do século XX. Porém, uma coisa parece certa: quando se ler Marx, ler-se-á como se lê um clássico.

Às vezes se diz: os clássicos não envelhecem. Entretanto, isso é uma impertinência: os clássicos também envelhecem. Ainda que, certamente, de outra maneira. Um clássico é um autor cuja obra, ao cabo do tempo, envelheceu *bem* (inclusive apesar de seus devotos, dos templos levantados em seu nome ou dos embalsamamentos acadêmicos).

Marx é um clássico. Um clássico interdisciplinar. Um clássico da filosofia mundanizada, da historiografia com idéias, da sociologia crítica, da teoria política com ponto de vista; e, sobretudo, um clássico da economia. Contra o que às vezes é dito, Marx não foi quem exaltou o papel essencial do econômico no mundo moderno. Ele tomou nota do que estava ocorrendo diante de seus olhos no capitalismo do século XIX. Foi ele que escreveu que era necessário rebelar-se contra as determinações do econômico. Foi ele que chamou a atenção dos contemporâneos

sobre as alienações implicadas na mercantilização de todo o humano. Lêem Marx ao revés os que reduzem suas obras ao determinismo econômico. Como leram Maquiavel ao revés os que somente viram em sua obra desprezo da ética em favor da razão de Estado.

Marx não cabe em nenhuma das gavetas nas quais o saber universitário se dividiu neste fim de século. Entretanto, está sempre aí, ao fundo, como o clássico com o qual é necessário dialogar e discutir cada vez que se abre uma destas gavetas do saber classificado: economia, sociologia, história, filosofia.

Quando alguém entra na biblioteca de Marx a imagem com que sai é de que ali viveu e trabalhou um “homem do Renascimento”. Tal é a diversidade de temas e assuntos que o interessaram. E isso é o que ele chamava “a ciência”, sua pesquisa sócio econômica das leis ou tendências do desenvolvimento do capitalismo, foi feita, quase toda, em uma biblioteca que não era a sua: a do Museu Britânico.

Uma obra que não cabe nas gavetas classificatórias de nossos saberes é sempre uma obra incômoda e problemática. E ante ela há duas atitudes tão típicas quanto freqüentes. Uma é a dos devotos. Consiste em proclamar que o Verdadeiro e Autêntico Saber é, contra as classificações estabelecidas pela Academia, o de nosso Herói. A outra atitude consiste em agarrar-se às gavetas e desprezar o saber incômodo, como dizendo: “se alguém não foi filósofo profissional, nem economista matemático, nem sociólogo do ramo, nem historiador de arquivos, nem neutro teorizador do político, não foi nada, ou quase nada”. A primeira atitude converte o clássico em um santo; a segunda atitude menospreza o clássico e recomenda aos jovens que não percam tempo lendo-o (ainda que logo estes acabem revisitando-o quase às escondidas).

Se o clássico tem relação, ademais, com a luta de classes e tomou partido nela, como é o caso, a coisa complica-se. Pois os hagiógrafos converterão a Ciência de nosso Herói em Templo e os acadêmicos lhe imputarão a responsabilidade por toda vilania cometida em seu nome desde o dia de sua morte. Por isso, e contra isso, Bertolt Brecht, que era dos que fazem pedagogia a partir da Companhia Laica da Solidão, pôde dizer com razão: “Escreveu-se tanto sobre Marx que este acabou sendo um desconhecido”.

E o que dizer de um conhecido tão desconhecido sobre o qual já se disse de tudo e tudo contrário? Pois, uma vez mais, o melhor é lê-lo. Como se não fosse dos nossos, como se não fosse dos seus. Como se lê qualquer outro clássico cujo amor o próprio Marx compartilhou com outros que não compartilhavam suas idéias: Shakespeare, Diderot, Goethe, Lessing, Spinoza, Hegel. Tratando-se de Marx convém especificar: lê-lo, não "relê-lo", como se pretende tantas vezes quando se fala dos clássicos. Porque para reler de verdade um clássico é necessário partir de certa tradição na leitura. E no caso de Marx, aqui, entre nós e na Espanha, não há apenas tradição. Somente houve um esboço, produzido por Manuel Sacristán, faz agora trinta anos. E, na Espanha, esse esboço de tradição ficou truncado. Falando de Marx, quase tudo foram leituras fragmentadas e intermitentes, leituras instrumentais, leituras à procura de citações convenientes, leituras trazidas ou levadas pelos cabelos para degolar com *ismo*s os outros ou para demonstrar ao próximo, com outros *ismo*s, que tem que arrepender-se e pôr-se de joelhos ante isso que agora se chama pensamento único. Isto que digo da Espanha vale também, quiçá, para América Latina.

Marx sem *ismos*, pois. É preciso entender Marx sem os *ismo*s que se criaram em seu nome e contra seu nome.

I

Karl Marx foi um revolucionário que quis pensar radicalmente, indo à raiz das coisas. Foi um ilustrado crepuscular: um ilustrado oposto a toda forma de despotismo, que sendo, como era, leitor assíduo de Goethe e de Lessing, nunca pôde suportar o ditado *tudo para o povo, mas sem o povo*. Karl Marx foi, quando jovem, um liberal que, com a idade e vendo o que acontecia ao seu redor (na Alemanha prussiana, na França liberal e na Inglaterra, o lar clássico do capitalismo), propôs-se dar forma à mais importante das heresias do liberalismo político do século XIX: o socialismo.

O jovem de Tréveris fez-se socialista e desejou e tentou convencer os trabalhadores de que o mundo podia mudar, de que o futuro seria socialista, porque no mundo que lhe coube viver (o das revoluções européias de 1848, o da libertação dos servos na Rússia, o das lutas contra o escravismo, o da guerra franco-prussiana, o da

Comuna de Paris, o da conversão dos Estados Unidos em potência econômica mundial) não havia mais remédio que ser –pensava ele– algo mais que liberal.

A partir dessa convicção, a idéia central que Marx legou ao século XX pode ser expressa da seguinte forma: o crescimento espontâneo, supostamente “livre”, das forças do mercado capitalista desemboca em concentração de capitais; esta cai no oligopólio e no monopólio; e este último acaba sendo negação não somente da liberdade de mercado mas também de todas as outras liberdades. O que se chama “mercado livre” leva em seu seio a serpente da contradição: uma nova forma de barbárie. Rosa Luxemburgo traduziu plasticamente esta idéia a disjuntiva: socialismo ou barbárie.

Como Marx era muito racionalista, como aspirava sempre à coerência lógica e como se manifestava quase sempre com muita contundência apaixonada, não é de estranhar que sua obra esteja cheia de contradições e de paradoxos. E como usava muito em seus escritos a metáfora esclarecedora e abusava dos exemplos, tampouco é de estranhar que alguns dos exemplos que usou para ilustrar suas idéias vingaram-se dele e que não poucas de suas metáforas tenham se tornado contrárias a ele. Assim é o mundo das idéias.

O próprio Marx chegou a ver algumas dessas contradições. Ele, que não pretendeu construir uma filosofia da história, e que assim o escreveu em 1874, teve que ver como a forma e a contundência que havia dado a suas afirmações sobre a história dos homens fizeram com que, já em vida, fosse considerado por seus seguidores sobretudo como um filósofo da história. Ele, que desprezava todo dogmatismo, que tinha como máxima que é necessário *duvidar de tudo* e que apresentava a crítica precisamente como forma de trazer à razão os dogmáticos, ainda teve tempo de ver como se construía um sistema filosófico para os que não tinham dúvida de nada e exaltavam seu método como chave mestra para abrir as portas da explicação de tudo.

Este Marx (sem *ismos*) tem algo de paradoxal grandeza e de conflito interior não assumido. Acreditou que a razão de sua vida era dar forma arquitetônica à investigação científica da sociedade, porém dedicou meses e meses a polemizar com outros sobre assuntos políticos que hoje nos parecem menores. Acreditou que a história avança dialeticamente por seu lado mau (e inclusive por seu lado pior), e talvez tenha acertado em geral, mas não pôde ou não soube prever que a verdade concreta, imediata, dessa

razão fosse ser outra forma de barbárie. Acaso podemos, entre humanos, falar de progresso tão geralmente?

Karl Marx amou tanto a razão ilustrada que se propôs, e propôs aos demais, o impossível: fazer do socialismo (ou seja, de um movimento, de um ideal) uma ciência. Hoje nos perguntamos se não teria sido melhor conservar para isso o velho nome de utopia, continuar chamando o socialismo como o chamavam o próprio Marx e seus amigos quando eram jovens: *paixão racional* ou razão *apaixonada*. Contudo, em um século tão positivista e tão cientificista como o que Marx maduro inaugurava, tampouco podia resultar estranho identificar a ciência com a esperança dos que nada tinham. Até é possível que por isso mesmo, por essa identificação, os de baixo lhe amaram tanto. E é certo que por isso quase todos os poderosos lhe odiaram e ainda lhe odeiam (quando não ficam com sua ciência e rechaçam sua política).

Marx queria o comunismo, está claro, porém não o queria cru, nivelador de talentos, pobre em necessidades; ainda que seu tom, às vezes profético como o do trovão, parecesse negar o epicúreo que havia nele. Será o escândalo moral que produz a observação das desigualdades sociais o que torna proféticos os epicúreos? Seja como for, Marx estabeleceu sem pestanejar que a violência é a parteira da história em tempos de crise; mas ao mesmo tempo criticou sem contemplações a pena de morte e outras violências. Marx postulou que a liberdade consiste em que o Estado deixe de ser um órgão superposto à sociedade para converter-se em órgão subordinado a ela, ainda que ao mesmo tempo acreditasse necessária a ditadura do proletariado para chegar ao comunismo, à sociedade de iguais.

Marx, o Marx que se lerá no século XXI, nunca teria imaginado que um dia, em um país distante cuja língua quis aprender já velho seria objeto de culto quase-religioso em nome do comunismo, ou que em outro país, ainda mais distante, e do qual quase nada soube, lhe compararia com o *sol vermelho que aquece nossos corações.* Porém, aquele tom com o qual em algumas ocasiões tentou comunicar sua ciência aos de baixo talvez implicasse isso. Ou talvez não. Talvez isso tenha ocorrido somente por conseqüência da tradução de seu pensamento para outras línguas, para outras culturas. Toda tradução é traição. E quem traduz para muitos trai mais.

II

Marx sem *ismos*, digo. Contudo, isso é possível? E isso não será desvirtuar a intenção última da obra de Marx? É possível separar Marx do que foi o marxismo e o comunismo modernos? Por acaso se pode escrever sobre Marx sem ter em conta o que foram os marxismos neste século? Não foi precisamente a intenção de Marx fundar um *ismo*, esse movimento o qual chamamos comunismo? E não é precisamente esta intenção, tão explicitamente declarada, o que diferenciou Marx de outros cientistas sociais do século XIX?

Para responder essas perguntas é necessário ir por partes. Marx foi *crítico do marxismo*. Assim o deixou escrito Maximilien Rubel (1977) no título de uma obra importante ainda que não muito lida. Rubel tinha razão. Que Marx tenha pretendido fundar uma coisa chamada marxismo é mais que duvidoso. Marx tinha seu ego, mas não era Narciso. É certo que enquanto Marx viveu havia quem lhe apreciasse o bastante para chamar a si mesmo marxista. Porém, também é verdade que ele mesmo disse "eu não sou marxista".

Com o passar do tempo e da correspondente descontextualização, esta frase, tantas vezes citada, foi perdendo o significado que teve na boca de quem a pronunciou. Escrever sobre Marx sem *ismos* é, pois, para começar, restaurar o sentido originário daquele dizer de Marx. Restaurar o sentido de uma frase é como voltar a dar à pintura as cores que originalmente teve: lê-la em seu contexto. Quando Marx disse para Engels, ao aparecer um par de vezes entre 1880 e 1881, já em sua velhice, "eu não sou marxista", estava protestando contra a leitura e aproveitamento que faziam de sua obra econômica e política pessoas como os "possibilistas" e guesdistas franceses, intelectuais e estudantes do partido operário alemão e "amigos" russos que interpretavam mecanicamente *O Capital.*

Pelo o que se sabe desse momento, por Engels, Marx disse aquilo rindo. Porém, além da brincadeira resta um assunto sério: Marx não gostava nada do que começava a navegar com o nome de marxismo. É claro, não podemos saber o que teria pensado de outras navegações posteriores. Mas, o que sabemos dá pé a restaurar o quadro de outra maneira. Não queria enganar ninguém: fazer-se restaurador tem alguns perigos, o principal deles é que, às vezes, inventam-se cores por demasiado vivas que talvez não fossem os da paleta do pintor, e sim as que nossos olhos amam. Tratando-se de texto escrito ocorre algo parecido. Entretanto enfrentar esse risco vale a pena. E enfrentá-lo

não implica necessariamente declarar-se marxista. Essa é outra questão. Não há por que entrar nela aqui. Da séria brincadeira do velho Marx somente podem deduzir-se razoavelmente duas coisas. Primeira: que ao dizer "eu não sou marxista" o autor da frase não pretendia desqualificar a totalidade de seus seguidores nem, menos ainda, renunciar às suas idéias ou influir em outros. Segunda: que para ler bem Marx não é necessário ser marxista. Quem queira sê-lo hoje terá que sê-lo, como pretendia o dramaturgo alemão Heine Müller, necessariamente por comparação com outras coisas. E com seus próprios argumentos.

III

Fica ainda outra pergunta: pode-se escrever hoje em dia sobre Marx sem entrar no tema de sua herança política, isto é, fazendo pouco caso do que foi a história do comunismo no século XX? Minha resposta a essa pergunta é: não somente se pode (pois, obviamente, há quem o faça), e sim se deve. Se deve distinguir entre o que Marx fez e disse como comunista e o que disseram e fizeram outros, ao longo do tempo, em seu nome. Gostaria de argumentar um pouco sobre isto.

A prostituição do nome da *coisa* de Marx, o comunismo moderno, não é responsabilidade de Marx. Muita gente pensa que sim e ironiza dizendo que Marx deveria pedir perdão aos trabalhadores. Penso que não. Direi por que. As tradições, como as famílias, criam vínculos muito fortes entre as pessoas que vivem nelas. A existência destes fortes vínculos tem quase sempre como conseqüência o esquecimento de quem é cada qual nessa tradição: as pessoas ficam somente com o sobrenome da família, que é o que se transmite, e perdem o nome próprio. Isto também ocorreu na história do comunismo. Porém, da mesma maneira que é injusto culpar os filhos que levam um mesmo sobrenome de delitos cometidos por seus pais, ou vice-versa, assim também seria uma injustiça histórica culpar o autor do *Manifesto comunista* com os erros e delitos dos que continuaram utilizando, com boa ou má fé, seu sobrenome.

Sejamos sensatos uma vez. A ninguém ocorreria hoje em dia jogar sobre os ombros de Jesus de Nazaré a responsabilidade dos delitos cometidos ao longo da história por todos aqueles que levaram o sobrenome de cristãos, desde Torquemada ao geral Pinochet passando pelo general Franco. E, com toda certeza, taxaríamos de sectário ou insensato a quem pretendesse estabelecer uma relação causal entre o Sermão

da Montanha e a Inquisição romana ou espanhola. Não sei se no século XVI alguém pensou que Jesus de Nazaré tinha que pedir perdão aos índios das Américas pelas barbaridades que os cristãos europeus fizeram com eles em nome de Cristo. Somente conheço um que, com valentia, escreveu algo parecido a isto. Porém esse alguém não disse que quem tinha que pedir perdão fosse Jesus de Nazaré; disse que deveriam ser perdoados por seus crimes eram os cristãos mandatários contemporâneos.

E, postas as comparações, acrescentarei que também há algo a ser aprendido da restauração historiográfica recente da vida e os feitos de Jesus de Nazaré, a saber: que existiram outros evangelhos, ademais dos canônicos, e que o estudo da documentação descoberta com relação aos últimos tempos (desde os evangelhos gnósticos a alguns dos Manuscritos do Mar Morto) mostra que talvez essas outras histórias da história sagrada estavam mais próximas da verdade que a verdade canonizada. Nessa odiosa comparação me inspirei para ler Marx através dos olhos de três autores que não foram nem comunistas ortodoxos, nem marxistas canônicos, nem evangelistas: Korsch, Rubel e Sacristán. Há várias coisas que diferenciam as leituras de Marx feitas por esses três. Porém, há outras, substanciais para mim, nas quais coincidem: o rigor filológico, a atenção aos contextos históricos e a total ausência de beataria não somente no que diz respeito a Marx, mas também no que tange a história do comunismo. Também eles teriam podido dizer (e, de fato, o disseram a sua maneira) que não eram marxistas. E, no entanto, poucas leituras de Marx continuam sendo tão estimulantes como a deles.

IV

Recupero, então, a relação entre Marx e o comunismo moderno para mostrar que não somente me parece presunçoso, mas também manifestamente falso, deduzir da desaparição do comunismo *como Poder* a morte de toda forma de comunismo. Concluir tal coisa é uma afirmação contra os fatos: no mundo continuam existindo comunistas, pessoas, partidos e movimentos que se chamam assim. Encontramo-los na Europa e na América, na África e na Ásia. Nossos meios de comunicação, que publicaram numerosíssimas resenhas do *Livro negro do comunismo*, apenas se fixaram nele, mas, com motivo do 150° aniversario da aparição do *Manifesto Comunista*, nesse mesmo ano reuniram-se em Paris mil seiscentas pessoas, chegadas da Ásia e da África, das Américas e de todos os rincões da Europa, que coincidiam nisto: a idéia de comunismo

continua viva no mundo. Tampouco é habitual agora ter em conta a opinião de historiadores, filósofos e literatos que, como o russo Alexander Zinoviev ou o italiano Giorgio Galli, fazem hoje a defesa do comunismo, do outro *comunismo,* sem ser comunistas e depois de haver feito afirmações em décadas passadas, que lhes valeram a acusação de anticomunistas. São os outros ex-, dos quais quase nunca se fala, os que mudaram de outra maneira porque atenderam, contra a corrente, às outras verdades.

Antes de se oferecer como fiscal para a prática dos julgamentos sumários nos quais, por simplificação, mete-se em um mesmo saco as vítimas com os algozes, convém pôr a mão no coração e perguntar-se, sem preconceitos, por que, como dizia o título de uma película irônica, há pessoas que não se envergonham de haver tido pais comunistas, porque, apesar de tudo, continua havendo comunistas em um mundo como o nosso.

Se continua havendo comunistas neste mundo é porque o comunismo dos séculos XIX e XX, ou dos tataravôs, bisavós, avós e pais dos jovens de hoje, não foram somente poder e despotismo. Foi também ideário e movimento de liberação dos anônimos por antonomásia. Há um *Livro branco do comunismo* que se está por re-escrever. Muitas das páginas desse Livro, hoje quase desconhecido para os mais jovens, as rascunharam pessoas anônimas que deram o melhor de suas vidas na luta pela liberdade em países nos quais não havia liberdade; na luta pela universalização do sufrágio em países nos quais o sufrágio era limitado; na luta em favor da democracia em países nos quais não havia democracia; na luta em favor dos direitos sociais da maioria onde os direitos sociais eram ignorados ou outorgados somente a uma minoria. Muitas dessas pessoas anônimas, na Espanha e na Grécia, na Itália e na França, na Inglaterra e em Portugal, e em tantas outras partes do mundo, não tiveram nunca nenhum poder nem tiveram nada a ver com o stalinismo, nem oprimiram despoticamente seus semelhantes, nem justificaram a razão do Estado, nem mancharam as mãos com a apropriação privada do dinheiro público.

Ao dizer que o *Livro branco do comunismo* está por ser re-escrito não estou propondo a restauração de uma velha lenda para deixar de escanteio ou fazer esquecer outras verdades amargas contidas nos Livros Negros. Não é isso. Nem sequer estou falando de inocência. Como sugeriu Brecht em um poema célebre, tampouco o melhor do comunismo do século XX, ou daqueles que queriam ser amistosos com o próximo,

pôde, naquelas circunstâncias, ser amável. A história do comunismo do século XX deve ser vista como o que é, como uma tragédia. O século XX aprendeu demasiado sobre o fruto da árvore do Bem e do Mal para que alguém se atreva a empregar a palavra "inocência" sem mais. Falo, pois, de justiça. E a justiça, como ensinou Walter Benjamin, é também coisa da historiografia.

V

Que historiografia se pode propor aos mais jovens? Como enlaçar a biografia intelectual de Karl Marx com as imprescindíveis preocupações do presente? Estas são perguntas que podem ser tomadas hoje em dia como um traço intelectual. Não creio que haja uma resposta única a essas perguntas. Há várias e talvez sejam complementares. Uma resposta possível nasce do assombro da consciência histórica ante a escassa atenção que se presta a Marx em um mundo bárbaro como o nosso. Os velhos tempos de Marx não voltaram. Contudo, poderiam voltar ao menos algumas de suas idéias para nos ajudar a sair do assombro.

Para os novos escravos da época da economia global (que, segundo disse o professor de Surrey, Kevin Bales, andarão rondando os trinta milhões), para os novos servos do XXI (que, segundo os informes de várias organizações internacionais são mais de trezentos milhões), para tantos e tantos imigrantes sem *papéis* os quais o capitalismo explora diariamente sem considerá-los cidadãos, para os proletários que estão obrigados a ver o mundo desde baixo (um terço da humanidade) e para alguns quantos milhares de pessoas sensíveis que decidiram olhar o mundo com os olhos destes outros (e sofrê-lo com eles), o velho Marx ainda tem algumas coisas a dizer. Inclusive depois que seu busto caísse dos pedestais que para seu culto construíram os adoradores de outros tempos.

Que coisas são essas? O que pode continuar vigente na obra do velho Marx depois que o renegaram até aqueles que haviam construído Estados em seu nome e de que chegara a nova era das bandeiras e das religiões globalizadas?

Ainda que Marx seja já um clássico do pensamento sócio econômico e do pensamento político, ainda não é possível responder essas perguntas ao gosto de todos, como as responderíamos, talvez, no caso de algum outro clássico dos que cabem no cânon. E não é possível, porque Marx foi um clássico com um ponto de vista muito

explícito em uma das coisas que mais dividem os mortais: a valorização das lutas entre as classes sociais.

Isto obriga a uma restrição quando se quer falar do que ainda está vigente em Marx. E a restrição é grande. Falaremos de vigência somente para os assombrados, para os que continuam vendo o mundo a partir de baixo, com os olhos dos desgraçados, dos escravos, dos proletários, dos humilhados e ofendidos da Terra. Não é necessário ser marxista para ter esse olhar, mas sim é necessário algo que não andamos muito sobrados ultimamente: compaixão para com as vítimas da globalização neoliberal (que é por sua vez, capitalista, pré-capitalista e pós-moderna). E outra coisa: é necessário fixar-se em como vivem e em como lhes explora, independentemente de que tenham nascido em países de cultura islâmica, cristã, budista ou confuciana.

Para estes, Marx segue tão vigente como Shakespeare para os amantes da literatura. E têm suas razões. Vou dar algumas que poderiam aduzir estes seres anônimos que somente aparecem nos *meios de comunicação* nas estatísticas e nas páginas de sucessos, se deixassem de acreditar no velho conto das religiões institucionalizadas, dos deuses salvadores, dos tribunos que nunca vão às guerras e das bandeiras bordadas para que morram sob elas os pobres da terra.

Marx disse (no primeiro volume de *O capital* e em outros lugares) que ainda que o capitalismo tenha criado pela primeira vez na história a base técnica para a libertação da humanidade, justamente por sua lógica interna, este sistema ameaça transformar as forças de produção em forças de destruição. A ameaça fez-se realidade. E aí seguimos.

Marx disse (no primeiro volume de *O Capital* e em outros lugares) que todo progresso da agricultura capitalista é um “progresso” não somente na arte de depredar o trabalhador, mas também, e ao mesmo tempo, na arte de depredar o solo; e que todo progresso no aumento da fecundidade da terra para um prazo determinado é ao mesmo tempo um “progresso” na ruína das fontes duradouras dessa fecundidade. Agora, graças à ecologia e ao ecologismo, sabemos mais sobre essa ambivalência. Porém os milhões de camponeses proletarizados que sofrem por ela na América Latina, na Ásia e na África têm aumentado.

Marx disse (no *Manifesto comunista* e em outros lugares) que a causa principal da ameaça que transforma as forças produtivas em forças destrutivas e destrói assim as fontes de toda riqueza é a lógica do beneficio privado, a tendência da cultura burguesa a

valorá-lo todo em dinheiro, ou viver nas “gélidas águas do cálculo egoísta”. Milhões de seres humanos, na África, Ásia e América, experimentam hoje que essas águas são piores, em todos os sentidos (não somente metafórico) que as que tiveram há anos. O confirmam os informes anuais da ONU e de várias organizações internacionais independentes.

Marx disse (em um célebre discurso aos operários londrinos) que o caráter ambivalente do progresso tecnocientífico acentua-se de tal maneira sob o capitalismo que ofusca as consciências dos homens, aliena o trabalhador em primeira instância e a grande parte da espécie humana por derivação; e que neste sistema “as vitórias da ciência parecem ser pagas com a perda de caráter e com a submissão dos homens por outros homens ou por sua própria vilania”. O disse com pesar, porque ele era um amante da ciência e da técnica. Porém, visto o ocorrido no século XX e o que levamos de século XXI, também nisto acertou.

Marx disse (nos *Grundrisse* e em outros lugares) que o ofuscamento da consciência e da extensão das alienações produz a cristalização repetitiva das formas ideológicas da cultura, em particular de duas de suas formas: a legitimação positivista do existente e o saudosismo romântico e religioso. Olho os jornais desse início de século e me vejo, e vejo os pobres desgraçados do mundo, aí mesmo, no mesmo lugar, entre essas duas formas de ofuscamento da consciência: aplaudindo por milhões a Papas ou a Emires que condenam os anticoncepcionais na época da AIDS, matando-se em nome de deuses que deixaram de existir depois de Auschwitz e consumindo por milhões a última inutilidade não necessária enquanto outros muitos mais milhões morrem de fome.

Marx disse (jovem, mas também velho) que para acabar com essa situação exasperante das formas repetitivas da cultura burguesa era necessária uma revolução e outra cultura. Não disse isto por amor à violência em si nem por desprezo da alta cultura burguesa, mas simplesmente com a convicção de que os de cima não cederão graciosamente os privilégios alcançados e com o convencimento de que os de abaixo também têm direito à cultura. Passaram-se cento cinqüenta anos. Inutilmente tentou-se, por várias vias, que os de cima cedessem seus privilégios, mas todas essas tentativas fracassaram e quando os de abaixo tornaram realidade seu direito à cultura os de cima

começaram a chamar de cultura outra coisa. Dessa constatação nasce o fundamento da revolução.

Como Marx somente conheceu o começo da globalização e como era, ademais, um tanto eurocêntrico, quando falava de revolução pensava na Europa. E quando falava de cultura pensava na proletarização da cultura ilustrada. Agora, no século XXI, para falar com propriedade, deveria falar da necessidade de uma revolução mundial. E para falar de cultura, deveria valorizar o que houve de bom nas culturas dos "povos sem história". Como de momento não se pode falar seriamente disto, porque aqueles que poderiam fazê-lo não têm sequer as proteínas necessárias para isso, as pessoas, em geral, voltam seus olhos novamente para as religiões. O que não se disse é que as religiões continuam sendo, como quando vivia Marx, "o suspiro da criatura abrumada", "o sentimento de um mundo sem coração", "o espírito dos tempos sem espírito".

A esse olhar sobre o mundo desde baixo Marx chamou "materialismo histórico".

Não há dúvida de que desde então se produziram outros olhares, talvez mais finamente expressos. A pergunta que deveríamos nos fazer, ao menos os que estamos assombrados pelo que vemos agora, é esta: vamos produzir algo que dê mais esperança aos que não têm nada ou, no assombro, vamos acabar aceitando este *rosário da aurora da razão laica* ao qual nos convocam os neoconservadores do império e passamos todos às religiões "não-fundamentalistas" enquanto o mundo afunda-se na nova barbárie?

VI

Outra forma possível de praticar o marxismo hoje, com Marx, mas "além de Marx", é prolongar o projeto historicista e crítico de Antonio Gramsci. Como recordou Valentino Gerratana, que foi seu melhor conhecedor, Gramsci escreveu uma vez nos *Cadernos do cárcere* que o socialismo é a *principal heresia do liberalismo*. Eu acredito que já na época de Marx um socialista, um comunista ou um libertário tinham que ser "algo mais que liberais". Esta era uma opinião geralmente compartilhada no movimento operário desde 1848. E completamente consolidada depois de 1871, como conseqüência da "barbárie liberal" contra a Comuna de Paris e os comuneiros de toda Europa. Tanto é assim que, nesse contexto, inclusive os liberais sérios, como J. S. Mill, duvidam e dão um tom socialista a seu liberalismo.

Desta forma, ser “algo mais que liberais” pode querer dizer, neste contexto, duas coisas distintas: antiliberais ou libertários. Ou movimento socialista inspirado por Marx oscilou entre essas duas coisas e no próprio Marx há essa oscilação. Quando se sabe que eram os “liberais” objeto do sarcasmo de Marx (em particular o “liberalismo” alemão ou os ideólogos do livrecambismo) se compreende bem a passagem do “algo mais que liberais” ao “antiliberais”. Porém, compreender não é aqui justificar.

Penso que o diálogo com a tradição liberal (com J. S. Mill para começar) é bom hoje em dia para os socialistas. Precisamente porque esse diálogo pode servir para acentuar a vertente libertária do socialismo, que, em minha opinião, é a saudável. Contudo, ademais, este diálogo pode servir para esclarecer o tremendo equívoco que há na aceitação de que o chamado “neoliberalismo” atual é o herdeiro da tradição liberal. Esta aceitação (por ativa ou por passiva) me parece um erro catastrófico derivado da ignorância. A herança do liberalismo histórico não deve ser buscada nos que hoje se chamam neoliberais; na cultura hispânica está em Bergamín, em Marichal e em seus herdeiros libertários. A partir da tradição socialista se pode fazer um exercício que, sem dúvida, resultará divertido aos amantes da história das idéias: ler Piero Gobetti ou *O socialismo liberal* de Carlo Roselli, que foi uma obra desprezada por ser “liberal” nos anos trinta, e compará-la com a maioria dos programas “socialistas” de agora, se verá, nessa comparação, como o liberalismo histórico que se abria ao socialismo estava muito mais à esquerda, por assim dizer, que o socialismo que agora se abre ao “neoliberalismo”, que as “terceiras vias” e todo esse palavrório sem conceito.

Este diálogo pode servir para fechar, de passagem, a fratura histórica entre a tradição marxista e a tradição anarquista ou libertária que, em minha opinião, já não tem razão de ser. Tanto se pensamos no debate histórico sobre a melhor forma de organização dos de abaixo para sua libertação (ou seja, sobre se esta deve ser predominantemente política ou predominantemente sócio-sindical) como se pensamos na controvérsia sobre centralismo democrático e confederação, ou no debate entre espontaneidade voluntarista e direção consciente (que chega desde fora das classes trabalhadoras), ou no debate acerca da extinção ou abolição do Estado, ou na controvérsia entre Marx e Bakunin sobre a forma de entender a história e a natureza humana (que é o que está por baixo da controvérsia sobre dominação de classe), em todos os casos a conclusão a qual me parece necessário chegar é a mesma: faz muito

tempo que as posições sobre estes temas fizeram-se transversais e não correspondem propriamente às posições exclusivas de organizações marxistas e de organizações anarquistas.

Onde os velhos debates continuam estando em primeiro plano não há apenas realidade social com que enlaçar. E onde há realidade social com uma intenção transformadora (em alguns dos movimentos sociais críticos e alternativos do mundo atual) o que foi o ideário marxista e o que foi o ideário anarquista (ou libertário) foram afundando-se ou quase. Por isso em linhas gerais, há várias décadas que nem os meios de comunicação nem o que se costuma chamar "opinião pública" distinguem com clareza entre idéias e atuações anarquistas e idéias e atuações marxistas. Melhor dito, as confundem, confundem constantemente marxismo e anarquismo. Isto que digo já era muito patente nos anos setenta do século passado, durante o ciclo em que concluem as mobilizações de 1968.

Quase todas as coisas interessantes para um ponto de vista revolucionário que tomaram corpo por volta de 1968, tanto na Europa como nos EUA, são o resultado da integração de idéias marxistas e anarquistas; esta integração ou complementação produziu-se a partir da reconsideração crítica, então em curso, das ortodoxias tradicionais correspondentes. Esta reconsideração crítica afetou não somente à versão stalinista e pós-stalinista do comunismo marxista, mas também algumas das idéias-força do próprio Marx (por exemplo, a noção de "forças produtivas") e de Bakunin (por exemplo, a idéia de "ação direta").

A coisa se faz ainda mais patente quando se tenta pensar em uma política cultural alternativa para o presente, que é o que alguns estão fazendo já no seio do atual *movimento de movimentos* ou movimento *alterglobalizador*, pois tal política deveria ter uma agenda própria, autônoma, não determinada pela imposição das modas culturais nem pelo politicismo eleitoreiro dos partidos políticos. E para essa tarefa pouco importa que, ao iniciá-la, alguns falem de conquista da hegemonia cultural e outros de aspiração à cultura libertária omnicompreensiva. O que na verdade importa é pôr-se de acordo sobre o que pode ser uma cultura alternativa dos que estão socialmente em pior situação, uma cultura autônoma que dê resposta ao modelo chamado "neoliberal" e ao que se chama habitualmente "pensamento único". Por desgraça, a tradição politicista de alguns e a tradição ativista de outros não deixa muito tempo nem sequer para pensar no

que deveria ser a agenda de uma cultura alternativa. Dedica-se muito mais tempo à crítica, por demais fácil, do consumismo e dos programas televisivos mais vistos. Dever-se-ia perguntar, ao contrário, como se sai em nossas sociedades do "mal estar cultural" e como se constrói uma nova cultura da solidariedade internacionalista, que redes de comunicação (mais ou menos subterrâneas ou minoritárias) existem e que redes seriam necessário criar para um uso alternativo dos meios de comunicação existentes.

Para isso seguramente necessitam-se "grupos de afinidade" distintos dos existentes. Estes, na maioria dos casos, foram induzidos pela cultura dominante: por razões técnicas (quando a afinidade fica reduzida ao uso de tais ou quais tecnologias da informação e da comunicação em constante expansão), ou por motivações estreitamente políticas (derivadas, ademais, da agenda eleitoral dos partidos políticos majoritários). Os "grupos de afinidade" que mais fazem falta agora teriam de arrancar justamente da experiência libertária, a qual põe o acento não no político, nem no uso de tal ou qual técnica, nem na limitação das atividades a um só assunto, mas sim no social e no cultural (em um sentido amplo); e que, de passagem, entende o pluralismo como pluralidade de idéias, como método para facilitar a inventiva e garantir a descentralização a partir de baixo, não como permanente cristalização da superposição de correntes.

VII

A consciência histórica é, sem dúvida, uma via que não pode ser deixada de lado para tornar a enlaçar Marx. Porém, como disse antes, não é a única. Nem sequer é certo que seja suficiente para entabular o diálogo intergeneracional que hoje se necessita. A tradição quebrou-se, e quando uma tradição se rompe não basta recuperar os conceitos que um dia serviram para fundá-la: é necessário encontrar novas formas de expressão, novas linguagens para a comunicação das idéias. Por isso a melhor maneira de entender Marx, a partir das preocupações deste começo de século, sobretudo se se quer atender às preocupações dos mais jovens, talvez não possa ser a simples reprodução de um grande relato linear que siga cronologicamente os momentos chaves da história da Europa e do mundo no século XX como em uma novela de Balzac ou de Tolstoi.

Durante muito tempo essa foi, efetivamente, a forma, vamos dizer, "natural", de compreensão das coisas; uma forma que quadrava bem com a importância

coletivamente concedida às tradições culturais e, sobretudo, à transmissão das idéias básicas de geração em geração. Contudo seguramente não é mais a forma adequada. Por aí apontava Pier Paolo Pasolini (1975) quando escreveu aquilo de que por burguesia não há que entender somente uma classe social, mas sim uma *enfermidade propriamente dita;* uma enfermidade que é, ademais muito contagiosa.

O grande relato linear não é, desde logo, o habitual no âmbito da narrativa. E é duvidoso que possa seguir sendo-o no campo da historiografia quando a cultura das imagens fragmentadas que oferecem o cinema, a televisão e o vídeo calou tão profundamente em nossas sociedades. O pós-modernismo é a etapa superior do capitalismo e, como escreveu John Berger com toda a razão, "o papel histórico do capitalismo é destruir a história, cortar todo vínculo com o passado e orientar todos os esforços e toda a imaginação para o que está a ponto de ocorrer" (Berger, 1992: 362). Assim foi. E assim é.

E se assim foi e assim é, então aos que se formaram na cultura das imagens fragmentadas há que fazer-lhes uma proposta distinta do grande relato cronológico para que se interessem pelo que Marx foi e fez; uma proposta que restaure, mediante imagens fragmentarias também, a persistência da centralidade da luta de classes em nossa época entre os claros escuros da tragédia do século XX.

Imaginemos um filme *sem fim* que projeta ininterruptamente imagens sobre uma tela. No momento em que chegamos à projeção uma voz em *off* lê as palavras do epílogo histórico a *Porca terra* de John Berger. São palavras que falam de tradição, sobrevivência e resistência, da lenta passagem do mundo rural ao mundo da indústria, da destruição de culturas pelo industrialismo e da resistência social a essa destruição. Estas palavras introduzem a imagem da tumba de Marx no cemitério londrino presidida pela grande cabeça de Karl, segundo uma seqüência do filme de Mike Leigh *Grandes ambições,* na qual o protagonista explica, na Inglaterra thatcheriana, "quando os operários apunhalavam-se a si mesmos pelas costas", por que foi "grande" aquela cabeça. A seqüência acaba com um plano que vai dos olhos do protagonista ao alto do busto marmóreo de Marx enquanto a protagonista, a quem vai dirigida à explicação, se interessa pelas sempre vivas do cemitério ("e tivemos que olhar a natureza com impaciência", diz Brecht aos por nascer; "em casa sempre tenho sempre vivas", diz a protagonista do filme de Leigh).

A explicação da grandeza de Marx pelo protagonista de *Grandes ambições* casa-se bem com a reflexão de Berger e permite passar diretamente à seqüência final de *A terra da grande promessa* de A. Wajda, a da greve dos trabalhadores do têxtil em Lodz, que sintetiza em toda sua crueza as contradições do trânsito sócio-cultural do mundo rural ao mundo da indústria na época do primeiro capitalismo selvagem. Entre o Lodz de Wajda e o Londres de Leigh há cem anos de selvagerismo capitalista. Volta a imagem de Marx no cemitério londrino. Porém no filme sem fim montamos, sem solução de continuidade, outra imagem: a que inicia a longa seqüência de *Mirada de Ulisses* de Angelopoulos com o translado de uma gigantesca estatua de Lênin em barcaça pelo Danúbio.

Esta é uma das seqüências mais interessantes do cinema europeu da última década, pelo que diz e pelo que sugere. Presenciamos, efetivamente, o final de um mundo, uma história que se acaba: o símbolo do grande mito do século XX navega agora deste Oeste pelo Danúbio para ser vendido pelos restos da nomenclatura aos colecionadores do capitalismo vencedor na terceira guerra mundial. É uma seqüência lenta e longa, de final incerto, que fica para sempre na retina de quem a contempla. A cortamos, de momento, para introduzir outra. Estamos vendo agora a seqüência chave de *Underground* de Emir Kusturica: a restauração do velho mito platônico da caverna como parábola do que um dia se chamou "socialismo real". O intelectual burocrata conseguiu fazer crer ao herói da resistência antinazista, no subterrâneo, que a vida segue igual, que a resistência antinazista continua, e maneja os fios da história como em um grande teatro enquanto um personagem secundário, mas essencial, repete uma só palavra: "a catástrofe".

Nenhuma outra imagem explicou melhor, e com mais verdade, que esta de Kusturica, a origem da catástrofe do "socialismo real". Há muitas coisas importantes neste filme no qual os simplórios somente vêem ideologia pro-servia. Porém, fragmentamos *Underground* para voltar à *Mirada de Ulisses*, agora com outra verdade, a do pecado original do "socialismo real". A barcaça segue deslizando pelo Danúbio com a gigantesca estatua de Lênin também fragmentada. O faz lentamente, muito lentamente. Desde a margem do grande rio as pessoas a acompanham, expectantes uns, em atitude de respeito religioso outros, seguramente assombrados outros. Dá tempo para pensar: o mundo da grande política mudou; uma época termina; mas não é o final da

história: os velhos costumes persistem no coração da Europa. Talvez não tudo era caverna naquele mundo. Cai a noite e a grande barcaça com sua estatua de Lênin montada para ser vendida entra no porto fluvial. Cortamos a seqüência ao cair da noite. Onde antes estava o Danúbio está agora o Adriático, há agora outro barco, o Partizani: é a seqüência final de *Lamerica* de Gianni Amelio com a imagem, impressionante, do barco repleto de albaneses pobres que fogem para a Itália enquanto o capitalismo torna, gozoso, a seus negócios e nosso protagonista conheceu um novo coração da noite. Premonição do que não havia de ser o hegeliano Final da História senão o começo de outra história, pelo demais muito parecida às outras histórias da História.

Fita sem *fim*. Outra vez as palavras de Berger, a cabeça de Marx no cemitério londrino, a grande estátua de Lênin navegando, lenta, muito lentamente, pelo Danúbio. Chega realmente a seu destino? Pode haver pensamento na fragmentação: a explicação de Leigh em *Grandes ambições*, que se repete: “Era um gigante. O que ele [Marx] fez foi pôr por escrito a verdade. O povo estava sendo explorado. Sem ele não teriam existido sindicatos, nem estado do bem estar, nem indústrias nacionalizadas”. O diz um trabalhador inglês de hoje que, ademais (e isso importa) não quer papéis ideológicos nem ama os sermões. E tampouco é a sua a última palavra. A fita segue. Fita sem *fim*.

Nessa fita está Marx. Houve muitas coisas no mundo que não couberam na cabeça de Marx. Coisas que não tem a ver com a luta de classes. Certo. Contudo, da mesma maneira que nunca se entenderá o que há no Museu do Prado sem a restauração historiográfica da cultura cristã tampouco se entenderá o grande cinema de nossa época, o cinema que fala dos grandes problemas dos homens anônimos, sem ter lido Marx. *Sem ismos*, é claro.

BIBLIOGRAFIA

Benjamin, Walter 1973 “Tesis sobre el concepto de historia” em *Discursos interrumpidos I* (Madri: Taurus).

Berger, John 1992 *Puerca tierra* (Madri: Alfaguara).

Boron, Atilio A. 2000 *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Brecht, Bertold 1980 *Diarios y Notas autobiográficas* (Barcelona: Crítica).

Brecht, Bertold 1998 *Más de cien poemas* (Madri: Hiparión).

Cohen, Gerald. A. 1986 *La teoría de la historia en Marx. Una defensa* (Madri: Siglo XXI).

Enzensberger, Hans Magnus 1974 *Conversaciones con Marx y Engels* (Barcelona: Anagrama).

Fernández Buey, Francisco 1993 *Discursos para insumisos discretos* (Madri: Ediciones Libertarias).

Fernández Buey, Francisco 2004 *Marx (sin ismos)* (Barcelona: El viejo topo).

Gobetti, Piero 2001 *La rivoluzione liberale* (Turim: Einaudi).

Gramsci, Antonio 1977 *Quaderni del carcere* (Turín: Istituuto Gramsci/Valentino Gerratana/Eunadi).

Korsch, Karl 1981 *K. Marx* (Barcelona: Ariel).

Marx, Karl 1976-1980 *El capital* (Barcelona: Grijalbo) OME Nº 40, 41, 42.

Marx, Karl 1977 *Líneas fundamentales de la Crítica de la Economía Política [1857-1858]* (Barcelona: Grijalbo) OME Nº 21 y 22.

Marx, Karl e Engels, Friedrich 1973 *Manifiesto Comunista y otros escritos de 1847-1848* (Barcelona: Grijalbo) OME Nº 9.

Moraes, Dênis de (org.) 2004 *Combates e utopias. Os intelectuais num mundo em crise* (Rio de Janeiro/São Paulo: Record).

Pasolini, Pier Paolo 1975 *El caos. Contra el terror* (Barcelona: Crítica).

Roselli, Carlo 1977 *Socialismo liberal* (México: Editores Mexicanos Unidos).

Rubel, Maximilien 1974 *Marx critique du marxismo* (Paris: Payot).

Sacristán, Manuel 1983 *Sobre Marx y marxismo* (Barcelona: Icaria).

Shanin, Theodor 1990 *El Marx tardío y la via rusa* (Madri: Editorial Revolución).

Zinoviev, Alexander Alexandrovich 1999 *La caída del imperio del mal* (Barcelona: Ediciones Bellaterra).

Edgardo Lander*

Marxismo, eurocentrismo e colonialismo**[44]

* Professor e pesquisador da Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais da Universidade Central da Venezuela

** Tradução de Simone Rezende da Silva

Os saberes modernos hegemônicos do Ocidente foram submetidos a uma ampla crítica nas últimas décadas denunciando seu caráter eurocentrico e colonial (Lander, 2005). Até que ponto estas críticas são igualmente válidas para uma perspectiva teórica e política que teve como eixo medular precisamente a crítica/superação da sociedade capitalista?

As contribuições do marxismo continuam sendo –há um século e meio de seus aportes iniciais– uma perspectiva de análise, fonte de uma visão de totalidade e de interpretação das dinâmicas expansivas da mercantilização progressiva de todas as esferas da vida, sem a qual dificilmente poderíamos compreender a sociedade capitalista contemporânea e as tendências hegemônicas da globalização neoliberal. Diferentemente da situação na maior parte das universidades da América Latina, as perspectivas de análise marxista conservam um importante vigor intelectual em muitas academias do Norte, especialmente em alguns departamentos de economia do mundo anglo-saxão.

Não é o propósito deste texto realizar um balanço global da vigência do marxismo. Trata-se de explorar um conjunto de problemas ou nós presentes no pensamento marxista, a partir de uma perspectiva crítica ao eurocentrismo e ao caráter colonial dos saberes que têm sido hegemônicos no sistema mundo moderno, e em particular nas chamadas ciências modernas, inclusive as ciências sociais. Neste texto, mais que apresentar conclusões, busca-se abrir a discussão sobre um conjunto de questões iniciais, que para seu aprofundamento requereriam debates e desenvolvimentos posteriores. Dada a gama relativamente ampla de assuntos que será necessário destacar,

[44] Neste texto citei livremente vários materiais de minha autoria, Lander (1990a) e (2001).

somente se realizará uma apresentação esquemática de cada um deles. Formulam-se proposições grosseiras que obviamente não dão conta do marxismo em seu conjunto, de toda a rica gama de suas vertentes. As caracterizações que se realizam a continuação referem-se às formas hegemônicas, intelectual e politicamente, do que tem sido o *marxismo realmente existente* (Lander, 1990a).

Eurocentrismo e colonialismo no pensamento social moderno

As principais vertentes do pensamento que foram historicamente hegemônicas *sobre* e *a partir da* América Latina podem ser caracterizadas como colonial-eurocentricas. Existe uma continuidade básica desde as Crônicas das Índias, o pensamento liberal da independência, o positivismo e o pensamento conservador do século XIX, a sociologia da modernização, o desenvolvimentismo em suas diversas versões durante o século XX, o neoliberalismo e as disciplinas acadêmicas institucionalizadas nas universidades do continente. Além da diversidade de suas orientações e de seus variados contextos históricos, é possível identificar nestas correntes hegemônicas um substrato colonial que se expressa na leitura destas sociedades a partir da cosmovisão européia e seu propósito de transformá-las à imagem e semelhança das sociedades do Norte, que em sucessivos momentos históricos serviram de modelo a ser imitado.

No entanto, produziram-se igualmente outras correntes de pensamento e outras opções de conhecimento sobre a realidade do continente, a partir das margens, na defesa de formas ancestrais, alternativas, de conhecimento, expressão da resistência cultural, ou associadas às lutas políticas e/ou processos de mobilização popular. Para esta pluralidade heterogênea de perspectivas, o saber, o conhecimento, o método, o imaginário sobre o qual foi, se é e se pode chegar a ser como povo, longe de ser refinado assunto próprio de especialistas em epistemologia, são pensadas como questões de medular importância política e cultural. Considera-se que as formas hegemônicas do conhecimento sobre estas sociedades operaram como eficazes artefatos de legitimação e naturalização da hierarquização e exclusão social que prevaleceu historicamente nestas sociedades. A *descolonização do imaginário* e a *desuniversalização das formas coloniais do saber* aparecem assim como condições de toda transformação democrática radical destas sociedades. Estes têm sido assuntos presentes no debate pelo menos desde

as contribuições de Martí e Mariátegui nas últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX.

Alguns dos assuntos principais destas explorações anteriores foram retomados mais recentemente a partir de novas e fecundas perspectivas na forma de um questionamento global e sistemático aos supostos coloniais e eurocentricos dos saberes sociais *de* e *sobre* o continente. É este um rico debate que expressa as condições nas quais se dá a produção política intelectual latino-americana na atualidade.

São vários os eixos que articulam este debate em uma perspectiva aberta, porém igualmente crescentemente coerente em suas linhas de questionamento aos saberes hegemônicos, e incipientemente, na proposta de alternativas. Abordam-se temas cruciais para a compreensão das sociedades contemporâneas –em particular do mundo periférico– como a crítica às pretensões universais da história local, paroquial européia; a polemica sobre a origem e traços essenciais da modernidade; as relações entre modernidade e ordem colonial; as condições históricas do surgimento dos saberes modernos nos centros do processo da constituição do sistema-mundo moderno/colonial; a separação hierárquica entre os saberes abstratos, científicos, formais e os saberes locais e/ou tradicionais; e o papel que desempenharam os saberes modernos hegemônicos na naturalização e legitimação do continuado processo de colonização e neo-colonização tanto externa como interna dos povos do Sul.

Este amplo debate será ilustrado aqui com a apresentação de contribuições chaves de Enrique Dussel e Aníbal Quijano[45].

Para Enrique Dussel um ponto de partida necessário desta discussão é constituido pela tarefa de desmontar o mito eurocentrico da modernidade, afirmando para isso que é necessário reconhecer que existem dois conceitos de *modernidade*.

> O primeiro é eurocentrico, provinciano, regional. A Modernidade é uma emancipação, uma "saída" da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que abre a humanidade a um novo desenvolvimento do ser humano. Este processo se cumpriria na Europa, essencialmente no século XVIII. O tempo e o espaço deste fenômeno é descrito por Hegel, e é comentado por Habermas em sua

[45] Outros importantes aportes a este debate podem ser encontrados em Mignolo (2001 e 1995) e Wallerstein (1991).

conhecida obra sobre o tema –e é unanimemente aceito por toda a tradição européia atual.

[...] se continua uma seqüência espaço-temporal: quase sempre se aceita também o Renascimento italiano, a Reforma e a Ilustração alemãs e a Revolução francesa [...] o Parlamento inglês. Isto é: Itália (século XV), Alemanha (séculos XVI-XVIII), França (século XVIII), Inglaterra (século XVII). Denominamos esta visão "eurocentrica" porque indica como ponto de partida da "Modernidade" fenômenos intra-europeus, e o desenvolvimento posterior não necessita mais do que a Europa para explicar o processo. Esta é aproximadamente a visão provinciana e regional desde Max Weber –com sua análise sobre a "racionalização" e o "desencanto"– até Habermas. Para muitos um Galileu (condenado em 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) ou Descartes (*O discurso do método*, 1636) seriam os iniciadores do processo moderno no século XVII.

Propomos uma segunda visão da "Modernidade", em um sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo *moderno* o fato de ser (seus estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) "centro" da História Mundial. Isto é, nunca houve empiricamente História Mundial até 1492 (como data de início da decolagem do "Sistema-mundo"). Anteriormente a esta data os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Somente com a expansão portuguesa a partir do século XV, chegada ao Extremo Oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta torna-se o "lugar" de "*uma só" história Mundial* (Dussel, 2005)[46].

Esta é uma história mundial moderna que se constitui, desde seu início, em termos coloniais. "O *ego cogito* moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (Eu conquisto) prática do hispano-lusitano que impôs sua vontade (a primeira "Vontade-de-Poder" moderna) ao índio americano. A conquista do México foi o primeiro âmbito do *ego* moderno".

Dussel caracteriza o "mito" da modernidade nos seguintes termos:

- A civilização moderna se auto-compreende como mais desenvolvida, superior.

[46] Da ampla produção do autor sobre estes temas, ver igualmente de Dussel (1992; 1998).

> - A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros, como exigência moral.
> - O caminho deste processo educativo de desenvolvimento deve ser o seguido pela Europa.
> - Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência se fosse necessário, para destruir os obstáculos a tal modernização (a guerra justa colonial).
> - Esta dominação produz vítimas (de variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador investe suas próprias vítimas do caráter de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica da terra, etc.).
> - Para o moderno, o bárbaro tem uma "culpa" (opor-se ao processo civilizador) que permite à "Modernidade" apresentar-se não somente como inocente, mas também como "emancipadora" dessa "culpa" de suas próprias vítimas.
> - Por último, e pelo caráter "civilizatório" da "Modernidade", se interpretam como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da "modernização" dos outros povos "atrasados" (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por débil, etc. (Dussel, 2000: 49).

Para superar a modernidade, de acordo com Dussel é indispensável primeiro "negar a negação" deste mito, reconhecer a "outra face" oculta, mas não por isso menos essencial, a *cara colonial da modernidade,* já que o que significou *emancipação* para alguns foi o s*ubmetimento* para os "outros".

> Ao negar a inocência da "Modernidade" e ao afirmar a Alteridade do "Outro", negado antes como vítima culpada, permite "des-cobrir" pela primeira vez a "outra-face" oculta e essencial à "Modernidade": o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as "vítimas" da "Modernidade") como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da mesma Modernidade) (Dussel, 2000: 49).

Aníbal Quijano coincide com Dussel no critério de acordo ao qual a modernidade inicia-se com América, com a constituição do novo padrão de poder global, o que Wallerstein chamou de sistema-mundo capitalista.

> Não se trata de mudanças dentro do mundo conhecido, que não alteram senão alguns de seus traços. *Trata-se da mudança do mundo como tal.* Este é, sem dúvida, o elemento fundante da nova subjetividade*: a percepção da mudança histórica. É esse* elemento o que desencadeia o processo de constituição de uma nova perspectiva sobre o tempo e sobre a história. A percepção da mudança leva à idéia do futuro, posto que é o único território do tempo onde podem ocorrer as mudanças [...] com a América inicia-se, pois, um inteiro universo de novas relações materiais e intersubjetivas.
>
> [...] as mudanças ocorrem em todos os âmbitos da existência social dos povos e, portanto de seus membros individuais, o mesmo na dimensão material e na dimensão subjetiva dessas relações. E posto que se trata de processos que se iniciam com a constituição de América, de um novo padrão de poder mundial e da integração dos povos de todo o mundo nesse processo, de um inteiro e complexo sistema-mundo, é também imprescindível admitir que se trata de todo um período histórico. Em outros termos, a partir da América um novo espaço/tempo se constitui, material e subjetivamente: isso é o que altera o conceito de modernidade" (Quijano, 2005)[47].

Este novo padrão mundial (colonial) do poder é a condição na qual se vai constituindo uma nova perspectiva (eurocentrica) do conhecimento da qual Quijano destaca como aspectos básicos. Em primeiro lugar, lugar trata-se de uma perspectiva de conhecimento sustentada sobre o dualismo radical cartesiano, que se converte em uma total separação entre "razão/sujeito" e "corpo", a partir da qual o "corpo" foi naturalizado, fixado como "objeto" de conhecimento, por parte da "razão/sujeito". Esta separação (abstração) do

[47] Os aportes mais importantes de Anibal Quijano a este debate estão nos seguintes textos: "Modernidad y democracia: intereses y conflictos" (2000b); "¡Qué tal raza!" (1999a); "Coloniality of power and its institutions" (1999b); "Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" (1998); "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" (1997); "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas"(1992a); "Colonialidad y modernidad/racionalidad" (1992b).

sujeito/razão em relação com o corpo está na base das pretensões objetivistas e universalizantes de um saber (científico) que reivindica sua separação dos condicionamentos subjetivos (corporais), espaciais e temporais[48].

Em segundo lugar, se produz na perspectiva eurocentrica do conhecimento uma "articulação peculiar" entre o dualismo que estabelece contrastes radicais entre pré-capital e capital, entre o não europeu e o europeu, entre o primitivo e o civilizado, entre o tradicional e o moderno, por um lado, e a concepção evolucionista, linear, unidirecional da história que avança inexoravelmente desde um mítico estado de natureza até a moderna sociedade européia.

Em terceiro lugar, a partir das estruturas coloniais do poder, naturalizam-se as diferenças culturais entre os grupos humanos mediante um sistemático regime de codificação e classificação destas diferenças como diferenças raciais. "A idéia de *raça* [que] é, literalmente, um invento [e que não] tem relação com a estrutura biológica da espécie humana" converteu-se em um dispositivo extraordinariamente potente de classificação e hierarquização mediante o qual conseguiu-se dar a aparência de *natural* (e portanto sem relação alguma com a ordem social) às profundas desigualdades e hierarquias existentes nas sociedades modernas[49].

---

[48] Esta síntese e as citações que nesta se incorporam foram tomadas de Quijano (2005).

[49] "A formação de relações sociais fundadas nesta idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios, negros* e *mestiços* e redefiniu outras. Assim termos como *espanhol* e *português*, mais tarde *europeu*, que até então indicavam somente procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em referência às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que estavam se configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas e, em conseqüência, ao padrão de dominação colonial que se impunha. Em outros termos, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população […] Na América, a idéia de raça foi um modo de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu sobre o resto do mundo, levou à elaboração da perspectiva eurocentrica de conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominados e dominantes. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e perdurável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender inclusive outros igualmente universais, porém mais antigo, o inter-sexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram situados em uma posição natural de inferioridade e, em conseqüência, também seus fenótipos, assim como seus descobrimentos mentais e culturais. Desse

Em quarto lugar, a partir do dualismo e do evolucionismo acima mencionados, e a partir da essencialização das diferenças entre os povos como diferenças hierárquicas de capacidade humana, "os europeus imaginaram […] ser não somente criadores exclusivos da [a] modernidade, mas igualmente seus protagonistas". Desta maneira se constrói uma *História Universal* na qual todos os aportes significativos das artes, das ciências, da tecnologia, da moral e dos regimes políticos são produtos internos da sociedade européia, resultados superiores a serem levados ao resto, inferior, dos povos do mundo.

Em quinto lugar, como conseqüência da situação das diferenças entre os distintos povos em uma escala temporal, tudo que é não-europeu é percebido como passado. "Os povos colonizados eram raças *inferiores* e, por isso, *anteriores* aos europeus" (Quijano, 2005).

A importância atual destes assuntos reside no fato de que embora esta estrutura de poder (e o regime de saberes caracterizado como eurocêntrico) tenha uma origem colonial, "provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo", perdurando como um elemento do padrão de poder hoje mundialmente hegemônico.

Marxismo, eurocentrismo e colonialismo

O marxismo, a crítica mais radical à sociedade capitalista não escapa do eurocentrismo e do colonialismo característico dos saberes modernos hegemônicos. E, no entanto, como foi mostrado anteriormente, dificilmente estaríamos em capacidade de compreender a atual dinâmica expansiva do capitalismo mundial conhecido como processo de globalização neoliberal deixa de lado as ferramentas teóricas e perspectivas de análise do capital aportado pelo marxismo. Precisamente para explorar a medida na qual estas ferramentas teóricas e o *para que* do conhecimento (a transformação social) nos permite dar conta dos problemas que hoje confrontamos na busca de uma sociedade mais eqüitativa, democrática e ambientalmente sustentável, se faz necessária uma crítica ao marxismo a partir dos debates epistemológicos e políticos atuais e dos problemas e desafios que hoje enfrentamos. Somente assim teremos capacidade de recuperar,

---

modo, raça se converteu no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nas classes, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outros termos, no modo básico de classificação social universal da população mundial" (Quijano, 2005).

reformular, enriquecer, transformar aqueles aportes do marxismo que podem ser instrumentos teóricos e políticos críticos e transformadores, e deixar para trás todas aquelas formulações, propostas e perspectivas que estão inevitavelmente marcadas por, e ancoradas em, os resquícios próprios do pensamento colonial eurocentrico europeu hegemônico do século XIX.

A crítica ao marxismo supõe em primeiro lugar a precisão de que é o que entendemos por marxismo, e sobretudo assumir a complexidade e diversidade do que conhecemos por tradição marxista. Uma coisa é referir-se a um conjunto de problemas que foram deixados abertos na obra de Marx, ou em torno dos quais formulou explorações alternativas, não sempre coerentes entre si (e não sempre assumidas em sua tensão), e outra diferente é a codificação dogmática do marxismo no que terminou sendo o chamado *materialismo histórico* nos manuais soviéticos, que foi a via principal de acesso ao marxismo por parte de tantas gerações de estudantes e militantes políticos e sociais em todo o planeta.

Não é possível sequer formular uma crítica epistemológica ao marxismo se não começamos por reconhecer a diversidade de posturas e fontes epistemológicas presentes –com profundas e com freqüência frutíferas tensões– no pensamento de Marx. A extraordinária eficácia simbólica do marxismo, sua insólita capacidade de sobrevivência, ainda depois da experiência do Gulag, deve-se em grande parte ao fato de que Marx conseguiu incorporar em apenas um grande sistema teórico o que foram tradições, desenvolvimentos e correntes de pensamento de origens muito dispares, mas todas profundamente arraigadas na cultura Ocidental dos últimos séculos.

São estas as tradições as quais se refere Lênin (1961: 61-65) quando fala das três fontes do marxismo. Lênin identifica as principais influências teóricas na obra de Marx como o *socialismo utópico francês*, a *filosofia clássica alemã* (especialmente por meio de Hegel) e a *economia clássica inglesa*. Com ênfase diferente, André Gorz (1981) referindo-se ao que ele considera o aspecto mais significativo da teoria marxista –a teoria do proletariado– coloca estes antecedentes em termos mais amplamente culturais: "A teoria marxista do proletariado é uma surpreendente condensação sincrética das três correntes dominantes do pensamento ocidental da época da burguesia heróica: o cristianismo, o hegelianismo e o cientificismo" (Gorz, 1981: 26).

Interessa destacar as modalidades de explicação, as formas de constituição do conhecimento e da verdade que estão implicadas em cada uma destas diversas correntes, e a forma na qual se resolve ou não esta diversidade epistemológica na obra de Marx. Podemos afirmar que estes três campos definem três modalidades alternativas de aproximação ao conhecimento.

O pensamento utópico

Em primeiro lugar, podemos identificar o campo do pensamento utópico, que se aparenta com o messianismo cristão. É o terreno do *dever ser*; no qual se debatem os valores, a ética, a moral, os problemas do bem e do mal; no qual se constitui a idéia da liberdade, e o ser humano é capaz de transcender sua realidade imediata para imaginar que as coisas poderiam ser diferentes. É o terreno do diálogo, do consenso, da competência entre valores encontrados. É o terreno do voluntarismo, da política como definição de fins. Aqui encontramos toda a herança cultural do cristianismo, do socialismo utópico, das ofertas de um futuro melhor como algo que os seres humanos podem alcançar mediante sua ação. É o terreno da responsabilidade. Os fins e os valores que se definem neste campo encontram sua legitimação em si mesmos. A liberdade e a igualdade são opções humanas. São valores que se busca alcançar, portanto, podem ou não serem prioritários sobre outros valores.

Quando Marx postula a possibilidade do desenvolvimento multifacetário das potencialidades do ser humano, quando fala da possibilidade de um trabalho livre, não alienado, quando mostra a necessidade da ação consciente e organizada do proletariado para a abolição da propriedade privada e a construção do comunismo como a sociedade sem classes, o faz situado neste terreno. Está optando por determinados valores e excluindo outros, está priorizando alguns sobre outros, e está tomando partido a favor dos interesses de alguns setores sociais e contra outros.

A filosofia da história

Um segundo terreno de constituição do conhecimento no qual se funda a obra de Marx é o da explicação filosófica, em particular, a filosofia da história retomada de Hegel. Busca-se o significado e o sentido do curso da história, a direção para a qual marcha a sociedade humana. Aqui, diferentemente do campo que definimos genericamente como

político, não se trata a princípio de uma opção valorativa, e sim do desentranhamento de um sentido da história que aparece como independente da vontade e do saber humano.

Trata-se de um sentido transcendente que pertence à essência mesma do devir histórico e que pode ser conhecido –se pode chegar a esta verdade– mediante a reflexão filosófica mais complexa. Esta indagação do sentido da história é a busca de uma verdade que existe em si mesma e que pode ser alcançada pelo entendimento humano. Está claro que quando Marx fala da inevitabilidade histórica do comunismo como a sociedade sem classes, ou do papel que por sua própria essência tem o proletariado na constituição desta sociedade sem classes (independentemente da conformação empírica do proletariado como classe em algum momento histórico da sociedade capitalista ou de sua autoconsciência sobre esta missão histórica), sua modalidade de explicação da realidade está situada neste campo.

O conhecimento científico

O terceiro terreno de constituição do conhecer sobre o qual se fundamenta a obra de Marx é o do conhecimento científico. Aqui o paradigma do conhecimento válido, o modelo de busca da verdade está tomado das ciências naturais, cuja influência é quase onipresente na vida intelectual ocidental européia da segunda metade do século XIX, e que terminou por ter uma poderosa incidência na concepção do mundo de Marx. É o terreno da busca da verdade mediante os métodos de indagação empírica e de demonstração rigorosa que aporta como modelo, a ciência natural.

Esta tripla fonte de fundamentação ou de legitimação que está na base do sistema teórico de Marx explica muitos dos problemas que o marxismo encontrou em seu desenvolvimento, muitas de suas limitações, mas, paradoxalmente, constitui a razão de seu perdurável valor. O marxismo é a síntese mais acabada tanto dos valores como das formas de conhecer dominantes no Ocidente dos últimos séculos. Não há em Marx –no entanto–uma clara nem permanente autoconsciência epistemológica com relação às implicações que para seu sistema teórico tem o fato de que as fontes de sustentação de suas proposições encontrem-se situadas em terrenos que apresentam opções epistemológicas em muitos sentidos confrontadas. O comunismo é para Marx a sociedade que queremos (terreno dos valores, das opções éticas, da construção –em uma importante medida voluntária– do futuro por parte dos seres humanos). É ademais o

fim, e o sentido da história, é a direção para a qual vem caminhando a humanidade desde sempre, é o que dá sentido a todo o acontecimento anterior, é aquele do qual os seres humanos são portadores (o saibam ou não). Por último, para Marx o comunismo é algo que está inscrito na dinâmica das contradições da sociedade capitalista. As contradições de classe, as contradições entre forças produtivas e relações de produção, o processo de constituição do proletariado como classe revolucionária, a apropriação crescente das forças produtivas do trabalho social por parte desta classe –tudo isso demonstrado cientificamente– é a constatação irrefutável de que se estão gestando no interior da sociedade capitalista as condições para sua transformação em uma sociedade comunista. Maravilhosa coincidência entre os sonhos de liberdade e felicidade, o sentido profundo e imanente da história, e o que a análise científica das tendências da sociedade capitalista nos demonstra!

As tensões no pensamento de Marx

Em diferentes momentos de sua vida, nas várias etapas de amadurecimento de seu pensamento, de acordo com os acontecimentos históricos que o foram impactando, e de acordo com o caráter e o objetivo de seus diferentes trabalhos (ênfase mais teórica ou mais permanente ou, pelo contrário, uma ênfase maior na conjuntura política), Marx constrói sua elaboração teórica apelando preponderantemente para alguma das três fontes de fundamentação que foram mostradas. Estes modelos de explicação do real coexistem –incomodamente– no seio de seu pensamento. No entanto, a cristalização do sistema de interpretação do mundo de Marx se dá em uma primeira instância sobre uma base filosófica. As proposições teóricas centrais da obra de Marx registram a marca de sua filosofia da história. Isto pode ser visto com particular clareza quando examinamos um aspecto tão central para a obra de Marx como a proposição do caráter revolucionário do proletariado-classe-portadora-do-futuro. Nas palavras de Gorz:

> Para o jovem Marx, não era a existência de um proletariado revolucionário que justificava sua teoria. Pelo contrário, sua teoria que permitia predizer a aparição do proletariado revolucionário e estabeleceria sua necessidade. A primazia pertencia à filosofia. A filosofia antecipava o curso das coisas, estabelecia que a história

tinha por sentido fazer surgir, com o proletariado, uma classe universal única capaz de emancipar toda a humanidade (Gorz, 1981: 28).

Se identificarmos as proposições fundamentais do sistema teórico desenvolvido por Marx (sua concepção da história e seu sentido, o papel das classes na história, o papel do proletariado, a inevitável derrota do capitalismo, o papel das forças produtivas no desenvolvimento histórico, o advento da sociedade sem classes, etc.) poderemos ver que efetivamente todas estas proposições encontram-se desenvolvidas em obras da juventude como *A ideologia Alemã* (1845), *A sagrada família* (1845) e o *Manifesto do Partido Comunista* (1848). O fato de que Marx dedicasse a maior parte de seu esforço intelectual para demonstrar cientificamente essas teses principais –especialmente no imenso esforço de investigação que representou o trabalho realizado para a elaboração de *O Capital*– tem relação com o predomínio do cientificismo no clima intelectual europeu ocidental da segunda parte do século XIX. É tal a preeminência dos paradigmas do conhecimento das ciências naturais nesse ambiente intelectual, que se faz quase obrigatório demonstrar que as teses que se defendem não são meras opiniões ou especulações filosóficas, mas sim proposições científicas respaldadas por uma ampla documentação empírica. Uma e outra vez Marx defende a validade de sua teoria apelando para seu caráter científico. Porém, para Marx, não se trata somente de divulgar suas teses políticas ou filosóficas, sob uma forma que garantisse o maior grau de aceitação no ambiente intelectual de sua época. Marx está firmemente convencido do caráter científico de seu trabalho. Acredita haver documentado, constatado, demonstrado cientificamente a validade das teses que havia formulado pela primeira vez muitos anos antes.

A multiplicidade de interpretações e desenvolvimentos históricos, a variedade de "marxismos" tem sua raiz não somente nesta diversidade de fundamentações epistemológicas, nesta particular síntese de teorias e tradições culturais; mas também na forma como esta diversidade epistemológica se expressa nas tensões existentes nas formulações teóricas de Marx em relação com problemas teóricos e políticos centrais colocados em sua obra. É tal a complexidade presente na obra de Marx que foi possível construir interpretações diferentes (e às vezes radicalmente opostas) de seus principais proposições teóricas, apelando em cada caso à seleção de determinados textos (e

suprimindo outros). Por sua importância tanto para o sistema teórico desenvolvido por Marx, como para o que foi o desenvolvimento posterior dos “marxismos”, são de especial interesse as tensões em torno dos seguintes problemas:

> 1] Há uma tensão não resolvida entre *necessidade* e *liberdade*, entre *determinismo* e *voluntarismo*. Esta não é uma tensão particular da obra de Marx, mas sim a expressão de uma importante tradição da cultura do Ocidente, que se encontra igualmente presente na teologia cristã na tensão entre “lei natural” e “livre arbítrio”. Por um lado, os seres humanos na sociedade capitalista aparecem como produto inexorável das leis do movimento do capital, inclusive suas opiniões, seus gostos, são ditados por estas leis. E, no entanto, o ser humano é capaz de atuar conscientemente para transformar estas circunstâncias e alcançar sua liberdade.
>
> 2] Em Marx encontramos uma crítica radical, assim como uma admiração sem limite das forças produtivas desenvolvidas pela burguesia na sociedade capitalista.
>
> 3] Em Marx podemos encontrar desde uma epistemologia centrada no ser humano, na qual a ação social, subjetiva, cultural, é o fundamento do conhecimento (chegando até a “antropologização da natureza”), até proposições que servem de base para o *realismo epistemológico* e a *teoria do reflexo* desenvolvidas por Engels e Lênin.
>
> 4] Como bem coloca Alvin Gouldner, encontramos em Marx um rechaço ao idealismo com duas implicações diferentes. Por um lado, está o rechaço ao idealismo por unilateral, por dar preeminência aos fatores ideológicos e ignorar a importância dos fatores materiais e, por outra parte, está o rechaço ao idealismo através da afirmação de seu contrário, a prioridade absoluta e permanente dos fatores materiais sobre todo o resto. É esta afirmação do contrario do idealismo a que leva implícita o determinismo econômico, determinismo que não recorre de nenhuma maneira toda a obra de Marx.

Assim, o marxismo, a partir da obra do próprio Marx, longe de ter sido uma resposta taxativa e precisa com relação aos principais problemas filosóficos, teóricos e políticos

da tradição cultural da qual forma parte, incorpora em grande medida estes problemas: as polemicas em torno destes problemas não se dão somente no enfrentamento das posições não marxistas, mas também –com freqüência com maior intensidade- ao interior do próprio marxismo.

Crise do marxismo e crise da sociedade industrial

A chamada crise do marxismo não pode ser explicada somente a partir do colapso do socialismo real, ou das derrotas dos movimentos e organizações que utilizaram em todo o planeta o marxismo como bandeira de luta. É também diretamente conseqüência da crise do imaginário do futuro que se consolidou como hegemônico no pensamento ocidental do século XIX.

Muitas das idéias que resultaram brilhantes, sintetizadoras, sedutoras no século XIX e boa parte do século XX, têm hoje o caráter de carga demasiado pesada, o odor do mofo, o desencanto de uma promessa que não foi. Muitas das principais idéias-força sobre as quais se constrói o edifício teórico de Marx, as idéias mais significantes e apaixonantes do século XIX (*progresso*; *ciência*; *desenvolvimento progressivo das forças produtivas; industrialismo; verdade e felicidade através da abundancia*) foram por água abaixo. Aquelas idéias que sintetizadas e articuladas constituíram os pilares de um assombroso edifício teórico, aquelas formulações que constituíam a força fundamental dessa extraordinária obra de síntese, converteram-se hoje em seu contrário. O que ontem era fonte de força, é hoje fonte de debilidade.

Os principais eixos do debate em torno ao eurocentrismo e o colonialismo no marxismo

A partir do ponto de vista dos atuais debates críticos do eurocentrismo e do colonialismo dos saberes modernos hegemônicos, mostram-se a seguir o que constituem as expressões mais importantes de fundamentações eurocentricas e coloniais presentes no marxismo. Como se mostrou acima, dada a diversidade e heterogeneidade do que historicamente passou a formar parte do campo político/intelectual chamado marxismo, estas críticas são mais pertinentes para algumas correntes do que para outras, porém o são particularmente para as expressões mais formalizadas do chamado materialismo histórico tanto em sua vertente acadêmica como em sua versão político partidária.

O marxismo como ciência positiva

Em primeiro lugar interessa explorar as implicações da tensão já exposta entre o marxismo como crítica transformadora da sociedade capitalista e o marxismo como ciência positiva. A crítica à sociedade capitalista passa necessariamente pela crítica a suas formas de conhecimento. Supõe-se que *A Crítica da economia política* busca precisamente isso, a crítica ao conhecimento da sociedade burguesa enquanto naturalizadora e legitimadora das relações de dominação desta sociedade. No entanto, o próprio Marx não consegue superar –nem assumir plenamente em suas dimensões epistemológicas– a tensão entre a crítica ao conhecimento da sociedade capitalista como dimensão medular da crítica ao capitalismo, e a busca da construção de um edifício científico a partir dos moldes epistemológicos e critérios de cientificidade próprios da sociedade capitalista, isto é: a ciência positiva. Esta tensão corresponde *grosso modo* na diferença entre as perspectivas epistemológicas implícitas ou explícitas que se encontram por um lado nos textos mais pessoais, mais exploratórios, mais filosóficos de Marx –como *Manuscritos de Paris* de 1844 (Obras de Marx e Engels, 1978), os *Grundrisse* (Marx, 1971b, 1972 e 1976), o capítulo VI inédito de *O Capital* (Marx, 1971a), e a apresentação mais formalizada, mais científica de seu trabalho em boa parte de *O Capital,* pelo outro. Esta busca de legitimação da crítica, a partir dos próprios critérios de validação do conhecimento da sociedade que se crítica e busca superar radicalmente, constitui um limite severo à crítica marxista da sociedade capitalista.

Esta vertente epistemológica cientificista, já presente em Marx, é a base da construção de todo o imenso andaime do chamado *socialismo científico*, que incorpora em forma não questionada o modelo de produção de conhecimento característico da ciência positiva (dualidade razão-sujeito/ objeto, privilégio de um sujeito histórico particular e a construção de todos os “outros” como objetos do conhecimento, como incapazes de produzir conhecimento válido, a perspectiva eurocentrica da história universal, etc.).

A busca de uma saída à reprodução das modalidades de conhecimento próprias da ciência da sociedade capitalista pela via de uma *perspectiva epistemológica proletária, em* contraposição à *ciência burguesa*, sem sair do molde da cientificidade da ciência positiva por parte da Academia das Ciências da URSS levou ao beco sem saída

da biologia proletária de Lysenko (Lander, 1990b e *A situação das ciências biológicas*, 1949).

Lênin, verdade e socialismo científico

A base epistemológica do que constitui a expressão mais radicalizada, e influente do marxismo como ciência, o chamado *socialismo científico*, ou *materialismo histórico*, encontra-se na teoria leninista da verdade.

O ponto de partida desta interpretação leninista está na noção de acordo a qual é possível alcançar a verdade absoluta. “Ser materialista significa reconhecer a verdade objetiva, que nos é descoberta pelos órgãos dos sentidos. Reconhecer a verdade objetiva, isto é, independente do homem e da humanidade, significa admitir de uma maneira ou de outra a verdade absoluta” (Lênin, 1908: 134).

Lênin entende o desenvolvimento histórico como um “processo natural” e o socialismo como produto de uma análise “estritamente científico” das tendências da sociedade capitalista. Referindo-se ao caráter científico da obra de Marx, afirma:

> A análise das relações sociais materiais (isto é, das que se estabelecem sem passar pela consciência dos homens: ao intercambiar produtos, os homens estabelecem relações de produção, inclusive sem ter consciência de que existe nisso uma relação social de produção) permitiu no ato observar a repetição e a regularidade e sintetizar os regimes dos distintos países em um só conceito fundamental de *formação social.* Esta síntese é a única que fez possível passar da descrição dos fenômenos sociais (e de sua valoração desde o ponto de vista do ideal) a sua análise estritamente científica, que destaca, ponhamos por caso, o que diferencia um país capitalista de outros e estuda o que tem de comum todos esses […] esta hipótese brindou pela primeira vez a possibilidade de uma sociologia *científica,* porque somente reduzindo as relações sociais às de produção, e estas últimas no nível das forças produtivas, conseguiu-se uma base firme para conceber o desenvolvimento das formações sociais como um processo natural. E compreende-se por si só que sem semelhante concepção não pode haver tampouco ciência social (Lênin, 1978: 14).

Para enfatizar ainda mais o caráter científico da obra de Marx, Lênin compara a contribuição desta ao conhecimento da história humana, com o aporte de Darwin à biologia científica nos seguintes termos:

> Da mesma maneira que Darwin pôs fim à opinião de que as espécies animais e plantas não têm nenhuma ligação, de que são casuais, “obra de Deus” e imutáveis, e deu pela primeira vez à biologia uma base completamente científica ao descobrir a mutabilidade das espécies e sua continuidade; dessa mesma maneira, Marx pôs fim à concepção que se tinha de que a sociedade é um agregado mecânico de indivíduos que admite toda classe de mudança por vontade dos chefes (ou, o que é igual, por vontade da sociedade e do governo), agregado que surge e modifica-se casualmente, e deu pela primeira vez à sociologia uma base científica, ao formular o conceito de formação socioeconômica como conjunto de determinadas relações de produção e deixar assentado que o desenvolvimento destas formações constitui um processo natural.[…] agora, desde que apareceu *O capital, a* concepção materialista da história deixou de ser uma hipótese para converter-se em uma tese demonstrada com argumentos científicos (Lênin, 1908: 15).

Aqui se leva até as últimas conseqüências a segurança em relação a possibilidade do conhecimento objetivo do real. Desaparece toda dúvida, a verdade *como tal parece situar-se no terreno ontológico, no terreno do ser mesmo das coisas: existe com independência dos seres humanos, da humanidade. Os* seres humanos, mediante o avanço da ciência vão aproximando-se sucessivamente, por um processo de natureza evolutivo-acumulativo a essa verdade absoluta, objetiva, que está na própria realidade:

> Assim, pois, o pensamento humano, por sua natureza, é capaz de nos proporcionar e proporciona na realidade a verdade absoluta, que resulta da soma de verdades relativas. Cada fase do desenvolvimento da ciência acrescenta novos grãos a esta soma de verdade absoluta; porém os limites da verdade de cada tese científica são relativos, tão logo ampliados como restringidos pelo progresso consecutivo dos conhecimentos (Lênin, 1908: 136).

> A partir do ponto de vista do materialismo moderno, isto é, do marxismo, são historicamente condicionais os *limites* da aproximação de nossos conhecimentos à verdade objetiva, absoluta, mas a existência desta verdade, assim como o fato que nos aproximamos a ela não obedece a condições. São historicamente condicionais os contornos do quadro, contudo, este quadro representa sem condições um modelo objetivamente existente. É historicamente condicional quando e em que condições progredimos em nosso conhecimento da essência das coisas até descobrir o corante no alcatrão ou até descobrir os elétrons no átomo, mas cada um desses descobrimentos é sem condições um progresso do "conhecimento incondicionalmente objetivo". Em poucas palavras, toda ideologia é historicamente condicional, porém toda ideologia científica [diferentemente, por exemplo, da ideologia religiosa] corresponde incondicionalmente a uma verdade objetiva, a uma natureza absoluta (Lênin, 1908: 137-138).

Excluída toda dúvida epistemológica, a realidade existe fora de nós, podemos chegar a conhecer –em sua essência– em uma forma objetiva. A ciência avança inexoravelmente para a verdade absoluta. O marxismo, enquanto única ciência do conhecimento objetivo da sociedade e da história nos garante esse trânsito para a verdade objetiva:

> A única conclusão que se pode tirar da opinião, compartilhada pelos marxistas, de que a teoria de Marx é uma verdade objetiva, é a seguinte: indo pela *senda da* teoria de Marx, nos aproximamos cada vez mais à verdade objetiva [sem chegar nunca a seu fim]; indo por *qualquer outra senda*, *não* podemos chegar mais que à confusão e à farsa (Lênin, 1908: 145).

Somente o marxismo nos garante aproximarmos à verdade absoluta. As outras sendas do conhecimento ou que nos garantem é o erro, a não-verdade. A partir destas proposições Lênin tira suas conclusões políticas. Se a marcha da história dá-se de acordo às leis objetivas, cuja natureza e essência podem ser conhecidas e são de fato conhecidas objetivamente somente pelo marxismo, toda ação política que se fundamente na verdade do marxismo será uma ação política montada sobre a direção da

história e estará justificada por isso. Toda ação política que se fundamente em *outra* concepção de sociedade e de história, estará baseada necessariamente no engano e na farsa, estará contraposta e desviada com relação à direção do desenvolvimento objetivo dos acontecimentos históricos.

O desentranhamento do sentido profundo das leis da história, a verdade absoluta, é possível, mas somente para aqueles cuja posição nas relações de produção capitalista lhe outorga um particular *privilégio epistemológico* que lhes dá acesso a dita verdade, isto é: o proletariado da sociedade capitalista, e em particular, sua vanguarda organizada em partido revolucionário.

Estas proposições leninistas reproduzem (em forma radicalizada) as posturas coloniais eurocentricas do conhecimento moderno hegemônico com sua construção de uma cisão entre objeto e sujeito, e na criação da razão como sujeito abstrato do conhecimento objetivo e universal. Há, no entanto, uma importante diferença. A ciência positiva postula a existência de um sujeito abstrato (a razão) capaz de um conhecimento objetivo e universal. Trata-se na realidade de um dispositivo epistemológico mediante o qual se oculta ao sujeito do conhecimento dominante do mundo colonial-moderno; um sujeito *europeu, branco, masculino, de classe alta*, e pelo menos em sua apresentação pública, *heterossexual*. Todos os outros, (mulheres, negros, índios, não europeus) são convertidos mediante este dispositivo em objetos de conhecimento, em não-sujeitos, em seres incapazes de criar um conhecimento válido. Na radicalização que Lênin faz desta postura colonial eurocentrica de negação de outro sujeito capaz de conhecer, não aparece este dispositivo de ocultamento. O sujeito privilegiado do conhecimento objetivo e universal é postulado abertamente: a *vanguarda do proletariado*.

A partir da verdade, objetiva e universal à qual tem acesso privilegiado esta vanguarda, é possível impulsionar e legitimar o processo civilizatório que leve ao "atrasado" povo russo a saltar etapas para avançar aceleradamente na direção da História, da industrialização, do desenvolvimento do mercado capitalista e da revolução socialista. Desta maneira –em polemica com os populistas russos que pretendiam enraizar os processos de mudança nas particularidades históricas e culturais da sociedade russa– legitima-se a colonização da sociedade russa pelo modelo de sociedade industrial, da mesma forma como as potências coloniais no resto do mundo

estão cumprindo com a “carga do homem branco” levando sua civilização aos povos primitivos (Lênin, 1975).

A transformação tanto da política, como da gestão do Estado em um assunto baseado na *verdade*, teve, é claro, extraordinárias conseqüências. Entre estas, a prática negação da própria idéia de *política*. Foi igualmente a base de relações autoritárias com os próprios trabalhadores (“atrasados”) aos quais havia que conduzir sobre a base da verdade histórica, ainda que estes não estivessem ao tanto de dita verdade histórica, o estivessem em desacordo com suas implicações. A apelação à verdade por parte do Estado socialista radicaliza o pensamento tecnocrático cientificista liberal, constituindo-se em fundamento epistemológico legitimador do autoritarismo das sociedades do socialismo real.

O desenvolvimento progressivo e ascendente das forças produtivas

Em Marx estão presentes duas visões contraditórias das forças produtivas. Em alguns textos, como é o caso dos *Grundrisse* e no capítulo VI (inédito de *O Capital*) há uma rica exploração do caráter histórico e socialmente condicionado da ciência e da tecnologia na sociedade capitalista. Aqui se analisa a tecnologia capitalista como resposta às exigências não somente econômicas, mas também políticas da burguesia. A tecnologia capitalista é caracterizada não somente como instrumento de valorização do capital e de controle sobre a natureza, mas também como um dispositivo político do processo de concentração do capital e da desvalorização da força de trabalho. É neste sentido o produto das exigências de uma sociedade hierárquica, e não democrática que tem em seu modelo tecnológico um meio de reprodução de suas relações de dominação e exploração. Ser conseqüente com esta postura implicaria assumir que de nenhuma maneira pode pensar-se na tecnologia da sociedade capitalista como base material para uma sociedade democrática. Trata-se de uma crítica aguda que volta a aparecer nos debates marxistas uma e outra vez, não chegando –no entanto– a converter-se em interpretação hegemônica.

Não é essa a visão da tecnologia que termina por converter-se em dominante no pensamento do próprio Marx, a visão da tecnologia de seus textos mais acabados, mais “rigorosos”, mais “sistemáticos”, mais “científicos”.

O marxismo científico compartilha os valores do progresso e da confiança infinita nas potencialidades benéficas do desenvolvimento das forças produtivas característicos do ambiente intelectual europeu do século XIX. Vê a tecnologia como politicamente neutra, e considera que a base tecnológica do capitalismo avançado e do socialismo é similar. Compartilhando o imaginário liberal de possibilidade do crescimento sem limite da felicidade e liberdade humana sobre a base de uma abundancia material sempre ascendente, assume esta perspectiva a dualidade radical entre cultura e natureza própria do pensamento eurocentrico, e constrói a natureza em um objeto externo a ser controlado e manipulado sem limitação alguma.

Isto constitui, no chamado marxismo científico, e na maior parte do pensamento marxista do século XX, um ponto cego com relação ao caráter político da tecnologia e em relação à inviabilidade ambiental do modelo industrialista. Foram extraordinárias as conseqüências desta interpretação como limite do olhar crítico da sociedade capitalista. Foi igualmente a base das tentativas de construção de uma sociedade alternativa a partir dos mesmos modelos tecnológicos centralizados, não democráticos, usurpadores do conhecimento dos trabalhadores, depredador da natureza. Na experiência soviética e na ausência de contra balanços democráticos aos excessos deste modelo tecnológico, este foi levado a extremos desconhecidos nas sociedades capitalistas centrais (Lander, 1994).

O marxismo e a filosofia da história. Metarrelato histórico eurocentrico

O marxismo, na medida em que assume uma filosofia da história, constrói um metarrelato de *História Universal* nitidamente eurocentrico. A sucessão histórica de modos de produção (sociedade sem classes, sociedade escravista, sociedade feudal, sociedade capitalista, sociedade socialista) postula uma versão da *História Universal*, a partir de sua interpretação da história paroquial européia.

A visão dos outros, de todas as outras experiências da humanidade à luz da versão do metarrelato derivado da história européia, tem como expressões paradigmáticas os textos de Marx sobre a Índia (Marx e Engels, 1973) e a polêmica de Lênin contra os populistas russos (Lênin, 1975). Estes dois exemplos podem ser caracterizados como a aplicação unilateral de uma visão progressista da história, na qual, como é o caso do pensamento neoliberal contemporâneo, as especificidades históricas, culturais sociais das sociedades e das práticas de vida de suas populações

podem ser obviadas. Não há potencialidades nem fontes “outras” da construção de uma ordem social mais eqüitativa e democrática. As únicas forças dinâmicas da transformação social estão nas relações de produção capitalistas, em suas forças produtivas e em seus sujeitos históricos. Tudo o mais, está destinado a ser varrido pela inexorável dinâmica progressiva da história.

A partir da perspectiva dessa filosofia da história universal, o socialismo e o comunismo como sociedades que sucedem historicamente o capitalismo, adquirem um caráter de inexorabilidade inscrito nas leis da história. A Revolução Russa, e a posterior criação do campo socialista depois da Segunda Guerra Mundial, parecem confirmar esta predição. O capitalismo não somente tem um extra na história, mas também um extra geopolítico e territorial em um mundo bipolar.

Esta dupla segurança é derrubada juntamente com o Muro de Berlim. Não somente desaparece quase todo o chamado socialismo realmente existente, mas também a confiança teleológica em que apesar das guerras, dos sofrimentos e dos conflitos da sociedade capitalista, no futuro se realizará a sociedade sem Estado e sem classes.

A partir do ponto de vista da crítica e da luta contra a sociedade capitalista, isto define um novo momento histórico. Já não é possível pensar em um futuro garantido, a idéia de que “o futuro nos pertence”. Foi necessário reconhecer algo que sempre foi certo, o *futuro está aberto*, não existe tal coisa como um roteiro da história que os sujeitos têm que desenvolver no terreno de suas práticas coletivas. Isto produz transformações radicais no que se entende por prática política transformadora. Desaparece toda possibilidade de apelar para um sujeito ontológico transcendente. Multiplicam-se de forma abrumadora os temas e sujeitos da ação política que durante mais de um século estiveram subordinados à principal contradição na política socialista (gênero, cultura, identidade, ambiente, orientação sexual). Igualmente está negada toda possibilidade de falar desde um ancoramento epistemológico e político privilegiado com capacidade de determinar de antemão, *a partir da verdade do roteiro da história*, quais são as ações, posturas, lutas e sujeitos “corretos” e quais estão, para utilizar uma palavra comum nos velhos debates entre socialistas, “desviacionistas” (Lander, 1996).

Como argumenta Immanuel Wallerstein, nada garante que o futuro será melhor, poderia ser inclusive muito pior. O futuro é uma construção que depende das ações, lutas e forças relativas dos seres humanos no presente. As ferramentas teóricas herdadas

do marxismo, neste contexto, ainda têm muito a aportar à *compreensão e crítica das relações de produção capitalistas*, pouco nos pode dizer sobre o *desenho do futuro*.

O desaparecimento da natureza na teoria social

De acordo com Fernando Coronil nenhuma generalização pode fazer justiça à diversidade e complexidade do tratamento da natureza na teoria social ocidental. No entanto, considera que:

> os paradigmas dominantes tendem a reproduzir os supostos que atravessam a cultura moderna nos quais a natureza é um suposto a mais. As visões do progresso histórico posteriores à Ilustração afirmam a primazia do tempo sobre o espaço e da cultura sobre a natureza. Em termos destas polaridades, a natureza está tão profundamente associada com espaço e geografia que estas categorias com freqüência apresentam-se como metáforas uma da outra. Ao diferenciá-las, os historiadores e os cientistas sociais usualmente apresentam o espaço ou a geografia como um cenário inerte no qual têm lugar os eventos históricos, e a natureza como o material passivo com o qual os humanos fazem seu mundo. A separação da história da geografia e o domínio do tempo sobre o espaço têm o efeito de produzir imagens de sociedades tiradas de seu ambiente material, como surgidas do nada (Coronil, 1997: 23).

Marx, apesar de afirmar que a trindade (trabalho/capital/terra) "contém em si todos os mistérios do processo social de produção" (citado por Coronil, 1997: 57), termina por formalizar uma concepção da criação de riqueza que ocorre no interior da sociedade, como uma relação capital/trabalho, deixando fora a natureza. Como a natureza não cria valor, a renda refere-se à distribuição, não à criação de mais valia (Coronil, 1997: 47)[50].

Coronil afirma que na medida em que se deixa de fora a natureza na caracterização teórica da produção e do desenvolvimento do capitalismo e da sociedade moderna, se está igualmente deixando o espaço fora do olhar da teoria. Ao fazer

[50] "A concepção estritamente social da criação da exploração em Marx busca evitar a fetichização do capital, do dinheiro e da terra como fontes de valor. Porém, termina por excluir a exploração da natureza da análise da produção capitalista, e apaga seu papel na formação da riqueza" (Coronil, 1997: 59).

abstração da natureza, dos recursos, do espaço, e dos territórios, o desenvolvimento histórico da sociedade moderna e do capitalismo aparece como um processo *interno*, auto-gerado, da sociedade européia, que posteriormente expande-se para regiões “atrasadas”. Nesta construção eurocentrica, desaparece do campo de visão o colonialismo como dimensão constitutiva destas experiências históricas. Estão ausentes as relações de subordinação de territórios, recursos e populações do espaço não europeu. Desaparece assim do campo de visibilidade a presencia do mundo periférico e seus recursos na constituição do capitalismo, com o qual se reafirma a idéia de Europa como único sujeito histórico.

A reintrodução do espaço –e por essa via a dialética dos três elementos da trindade de Marx (trabalho, capital e terra)– permite ver o capitalismo como processo global, mais que como um processo *auto-gerado na* Europa, e permite incorporar o campo de visão às *modernidades subalternas* (Coronil, 1997: 8).

Da separação hierárquica dos âmbitos da vida social e do determinismo econômico “em última instância”

Uma das construções mais potentes da cosmo visão liberal foi a postulação da existência de âmbitos separados da vida histórico-social. (O “passado” e o “presente”, as sociedades “modernas”, as sociedades “atrasadas”, e nas sociedades “modernas”, “o social”, “o econômico”, “o político”)[51].

Esta *arte liberal da separação*, com sua extraordinária eficácia tanto fracionadora como naturalizadora das relações da sociedade capitalista, não foi superada plenamente pela crítica marxista. A crítica da economia política parte do reconhecimento expresso de que não há um âmbito separado –com lógica e leis próprias de funcionamento– que possa chamar-se produção ou mercado, já que este opera no contexto de uma institucionalidade política e de determinadas relações de poder. No entanto, com as categorias de *infra-estrutura* e *super-estrutura*, e sua articulação dentro de um modelo explicativo de *determinação em última instância* da super-estrutura pela infra-estrutura –especialmente no marxismo soviético e no trabalho da escola de Althusser–, introduz-se um esquematismo simplificador que amputa severamente a

[51] Isto como mostra Wallerstein (1996), expressa-se no século XIX na construção de disciplinas especializadas mo estudo de cada um destes âmbitos da vida coletiva.

possibilidade de explorar as múltiplas determinações recíprocas entre diferentes âmbitos da vida histórica social.

Isto está estritamente associado aos usos da categoria de totalidade na tradição marxista. Um conceito de totalidade com freqüência extraordinariamente estruturado, homogeneizante e sintético (derivado da totalidade hegeliana, "posta sobre seus pés"), levou em muitas posturas marxistas a um *esencialismo* dogmatizante que outorgou um privilégio *a priori* a determinados assuntos (a produção) e a determinados sujeitos sociais (burguesia e proletariado) sobre outros temas, outras preocupações, outros sujeitos sociais. Isto contribui tanto à invisibilidade de sujeitos e experiências de vida (por exemplo, as populações indígenas da América Latina), como à invisibilidade de temas e problemas como os assuntos de gênero, sexualidade, ambiente, língua, imaginário, cultura, considerados como derivados dos temas e assuntos centrais, o que em algumas vertentes marxistas, como as análises de orientação maoísta, foi caracterizado como a *contradição principal*.

A totalidade é uma categoria de análise sem a qual dificilmente podemos pretender a compreensão da realidade em suas múltiplas determinações, porém uma categoria de totalidade que ignora o caráter necessariamente heterogêneo da realidade histórico-social castra severamente a riqueza da categoria e a converte em fundamento de uma visão dogmaticamente totalizante que reduz severamente a ampla gama da experiência humana a alguns poucos eixos centrais, pois que converte a pesquisa histórico social em um exercício formal mediante o qual somente se busca uma nova constatação empírica de verdades objetivas e universais já conhecidas.

O marxismo na América Latina: algumas questões

A partir das propostas anteriores, é possível deixar abertas uma série de questões relativas ao que foi a experiência do marxismo e da luta pelo socialismo na América Latina.

1] Quais foram as fontes teóricas do longo e estéril debate latino-americano sobre o caráter feudal ou capitalista destas sociedades? Foi este o resultado da aplicação mecânica da lista das etapas universais do desenvolvimento histórico e a sucessão dos modos de produção? Apesar dos extraordinariamente ricos aportes

de Sergio Bagú para desmontar estes falsos dilemas eurocentricos da interpretação das sociedades latino-americanas, estes debates continuaram tendo incidência teórica e política por várias décadas.

2] Por que a insistência do marxismo latino-americano –sobretudo dos partidos comunistas de todo o continente– na busca da burguesia nacional como aliados na luta antiimperialista?

3] Por que, no contexto da extraordinária heterogeneidade estrutural das sociedades latino-americanas, os projetos de transformação socialista outorgam um papel histórico tão transcendente a um sector da população que na maior parte dos países não era, nem podia chegar a ser, senão minoritário: o proletariado fabril?

4] Por que e como foram invisibilizados temas essenciais da heterogeneidade cultural e da construção "racial" das diferenças, assuntos medulares constitutivos das sociedades latino-americanas? Como foi possível ignorar ou ocultar o óbvio? Como foi possível tornar opacos ao olhar, ou simplesmente invisíveis, para milhões de pessoas das populações indígenas e afro-americanas (negando-lhes assim seu caráter de sujeitos)? Por que foi deixado de lado as expressões culturais diferentes à atuação (repetição) em território americano do roteiro da história européia?

5] Por que quando estes sujeitos e expressões culturais e de modos de vida "outros" são incorporados à reflexão sobre o caráter destas sociedades, se as considera como expressão de um "atraso" pré-capitalista destinado a transformar-se (modernizar-se) ou desaparecer com o avanço histórico? Por que se deu em torno a estes assuntos uma coincidência tão notável entre muitas análises marxistas e da sociologia da modernização?[52].

6] Por que na tradição do pensamento marxista foi tão freqüente a reiterada dificuldade, senão a impossibilidade, de pensar o futuro deste continente a partir de sua própria realidade histórica, a partir de suas próprias tradições culturais, a partir da potência transformadora de seus próprios sujeitos histórico-sociais?

7] Por que na multiplicidade de novos sujeitos e novas expressões de luta social e política em torno a gênero, direitos políticos e culturais dos povos indígenas, ambiente, camponeses sem terra, cooperativas, lutas ambientais, diversidade

[52] A sensibilidade especial de José Carlos Mariátegui marchou na contracorrente e por isso mesmo, não atingiu uma influência decisiva no debate marxista latino-americano.

sexual na atualidade latino-americana é tão comum encontrar uma relação distante com o marxismo?

8] Por que algumas das transformações e acontecimentos políticos recentes mais ressaltantes da América Latina como os levantamentos indígenas do Equador, o zapatismo, as sucessivas quedas de presidentes neoliberais, ou o processo de mudança na Venezuela foram todos surpreendentes para a maior parte dos analistas marxistas?

9] Qual a relação entre a presença do eurocentrismo, do economicismo e das visões teleológicas com estas carências nas análises da realidade latino-americana?

Os dois marxismos: marxismo científico e marxismo crítico. A busca do "verdadeiro" Marx[53]

Uma forma de nos aproximarmos desta diversidade de fontes de fundamentação e de modelos de interpretação do real presente na teoria marxista, é pela via da discussão a qual Alvin Gouldner chama o *marxismo crítico e* o *marxismo científico* (1982). Gouldner faz uma contribuição fundamental à história e à compreensão do marxismo com sua tese de que a diversidade de posturas teóricas e políticas do marxismo –desde a obra de Marx– são expressões de dois paradigmas ou sistemas teórico-políticos que recorrem toda esta tradição. Gouldner define estes dois paradigmas a partir da seguinte caracterização:

1] Enquanto que no marxismo científico predomina a análise estrutural, determinista, o ser humano como produto de suas condições histórico-sociais, análise na qual as estruturas sócio-econômicas são os verdadeiros agentes da mudança histórica, no marxismo crítico a ação consciente, voluntária, o ser humano tem um papel central. Os seres humanos são os agentes da mudança histórica.

2] Em conseqüência, para o marxismo científico, o fundamental no desenvolvimento histórico, em particular para a transição do capitalismo ao socialismo, é o amadurecimento das condições objetivas; diferentemente, para o marxismo crítico adquirem prioridade as condições subjetivas, a ideologia, a consciência de classe, a organização política.

[53] Este ponto foi tomado de Lander (1990a).

3] Enquanto que o marxismo científico tem a expectativa de que a revolução socialista se dará nos países capitalistas mais desenvolvidos (aqueles países que alcançaram o nível máximo de desenvolvimento das forças produtivas), o marxismo crítico chega à conclusão de que o atraso, longe de ser um obstáculo, pode pelo contrário brindar a oportunidade para a tomada revolucionária do poder. O capitalismo avançado, com seu potencial para satisfazer as demandas de consumo da classe trabalhadora, e com sua capacidade ideológica de controle das classes dominadas é visto assim, pelo marxismo crítico como impedimento, mais que como uma pré-condição para a revolução.

4] Para o marxismo científico, o amadurecimento do proletariado como classe de vanguarda é considerada como condição necessária para a revolução socialista. O marxismo crítico não estabelece uma relação necessária entre revolução socialista e proletariado como agente histórico.

5] O marxismo científico, na medida em que confia que o amadurecimento das condições objetivas levará inevitavelmente à queda do capitalismo e ao triunfo do socialismo, tem uma "estrutura de sentimentos" basicamente otimista. Tem a história ao seu lado. Ao contrário, o marxismo crítico carece dessa segurança, não confia no inevitável desenlace positivo dos acontecimentos históricos; tem, portanto uma "estrutura de sentimentos" mais inclinado ao pessimismo.

6] O marxismo científico, em seu determinismo, enfatiza o caráter necessário do desenvolvimento histórico e dos processos sociais. O marxismo crítico rechaça a idéia do marxismo científico segundo a qual "a liberdade é o reconhecimento da necessidade". Pelo contrário, afirma que a liberdade é a disposição a pagar o preço necessário para a consecução dos valores desejados.

7] O marxismo científico compartilha os valores do progresso e da confiança infinita nas potencialidades benéficas do desenvolvimento das forças produtivas característicos do ambiente intelectual europeu do século XIX. Vê a tecnologia como politicamente neutra, e considera que a base tecnológica do capitalismo avançado e do socialismo é similar. Para o marxismo crítico, a tecnologia desenvolvida pela sociedade capitalista incorpora as relações de dominação próprias desta sociedade, a crítica ao capitalismo passa assim –necessariamente– pela crítica à tecnologia capitalista.

8] O marxismo científico –sem ambigüidade– avalia positivamente o desenvolvimento científico, ao qual vê não somente como um grande poder, mas também como representante do bem. Rechaça as críticas à ciência como um sentimentalismo romântico, e comparte as premissas fundamentais das ciências naturais e sua confiança na capacidade dos seres humanos para controlar a natureza. O marxismo crítico tende a ter uma atitude mais ambígua com relação à ciência. Por um lado, a vê como um aspecto institucional inseparável do resto da sociedade capitalista. Não limita sua crítica da ciência a esses usos ou às relações de propriedade dentro das quais se desenvolve no capitalismo. No entanto, dada a valoração que desta faz o conjunto da sociedade moderna, tende a colocar a crítica em termos mais parciais como, por exemplo, referidos a seu “positivismo”.

9] O marxismo científico é fundamentalmente antifilosófico, no sentido de que vê na ciência a possibilidade da superação da filosofia. O marxismo crítico se identifica mais estreitamente com a tradição filosófica, especialmente com a tradição hegeliana.

10] Incorporando ambos paradigmas do marxismo, tradições centrais da cultura do Ocidente, o marxismo científico identifica-se mais diretamente com a ciência e tecnologia, com os aspectos instrumentais desta cultura, enquanto o marxismo crítico identifica-se com os aspectos mais humanísticos, filosóficos e literários da tradição européia.

11] Desde o ponto de vista metodológico, o marxismo científico enfatiza a separação entre estrutura econômica e superestrutura, insistindo na determinação, ainda que seja em "última instância", de todos os aspectos superestruturais (ideologia, política, cultura) pelas condições da base econômica. O marxismo crítico por sua vez rechaça esta visão dicotômica da realidade social como uma vulgar simplificação e enfatiza a natureza da sociedade como uma totalidade na qual não é possível introduzir tais partições absolutas.

12] A partir do ponto de vista epistemológico, o marxismo científico vê o processo do conhecimento como o “reflexo” da realidade objetiva na mente. É a epistemologia da mente como espelho. Por sua vez, o marxismo crítico, enfatiza os aspectos práticos, subjetivos, humanos, do processo de conhecimento. É a epistemologia da mente como farol.

13] Para o marxismo científico, a moral é um sentimentalismo não necessário. A justificativa do socialismo não requer uma fundamentação de natureza moral, este depende das leis impessoais da história. O marxismo crítico tem por objetivo fundamental a preservação da cultura humana, e determinados valores transcendentes.

14] A crítica do marxismo científico ao sistema capitalista enfatiza a exploração econômica, as relações de propriedade. Para o marxismo crítico, a ênfase está na deshumanização da vida, na crítica ao fetichismo e à alienação. É, neste sentido, mais uma crítica de natureza cultural.

15] Aos dois paradigmas correspondem, finalmente, diferentes estilos políticos. Para o marxismo científico, a ênfase está no partido e em suas organizações políticas, nos meios em si mesmos; enquanto que para o marxismo crítico a ênfase está nos valores, na consciência, nos fins da revolução.

Com esta caracterização dos dois marxismos, Gouldner não pretende identificar determinados autores ou grupos políticos com alguma destas duas tendências. Pelo contrário, afirma que se trata somente de uma distinção de natureza analítica. Estas combinações de traços, claro está, não se dão todas juntas na forma na qual aparecem na formulação dos tipos ideais apresentados por Gouldner. Diferentes marxistas ou tendências dentro do marxismo aproximam-se mais a um ou outro dos paradigmas mostrados.

Em busca do verdadeiro Marx

A compreensão das tensões presentes em toda a tradição marxista, a partir da obra do próprio Marx, é particularmente útil para abordar alguns problemas centrais da história do marxismo, temas recorrentes cujo debate tem se caracterizado por sua pobreza teórica.

Um destes problemas, de importância política persistente, é a busca do "verdadeiro Marx", o que "Marx verdadeiramente quis dizer", especialmente nos debates em torno às relações entre a teoria marxista e o socialismo realmente existente. A tentativa obsessiva para salvar a teoria marxista de toda responsabilidade por seu resultado histórico nas sociedades que se organizaram sob a tutela do marxismo levou

por vezes a defender o “verdadeiro marxismo” das múltiplas distorções e deformações as quais este havia sido submetido. Com relação à caracterização que faz Gouldner dos dois marxismos, o fato de que seja possível encontrar apoio explícito a cada uma das proposições fundamentais destes dois paradigmas teórico-políticos do marxismo em alguns textos de Marx é suficiente evidencia para negar a possibilidade de que o verdadeiro Marx seja o científico ou o crítico. A busca do verdadeiro Marx converte-se assim não somente em um exercício escolástico inútil, senão, na medida em que pretende negar alguns aspectos, para destacar outros, o que faz é unilateralizar o pensamento de Marx, distorcendo-o. O pensamento de Marx incorpora estas tensões e esta complexidade, não há outro “verdadeiro Marx”.

Esta busca do “Marx verdadeiro” orientou-se em separar, na obra de Marx, os aspectos que refletiam sua “verdadeira postura”, daqueles que por diversas razões corresponderiam a um imaturo, em um caso, e em outro, aos que obedeceriam à influencia negativa do cientificismo dominante na cultura de sua época. Fazem-se assim leituras coerentemente críticas, ou coerentemente científicas da obra de Marx.

Exemplos clássicos são o marxismo científico da II Internacional, e o marxismo crítico de autores como Karl Korsch e Georg Lukacs. A tentativa mais recente e sistemática nesta busca de uma separação: do bom e o mau da obra de Marx é a ruptura epistemológica postulada por Althusser (1968)[54]. Segundo esta interpretação, o humanismo, o historicismo, a ideologia, os valores, a preocupação pelos problemas da alienação, são resíduos filosóficos hegelianos de um jovem Marx imaturo, que ainda não produziu a ruptura que permitirá o desenvolvimento de sua verdadeira contribuição teórica: o marxismo científico. Por esta via, efetivamente se resolvem algumas das contradições que discutimos, mas ao custo de amputar o aspecto da contradição com o qual Althusser não está de acordo, o que produz um radical empobrecimento do campo teórico do marxismo.

Outra versão desta tentativa de separação do bom do mau consistiu em converter as contradições e tensões internas do pensamento de Marx, em contradições entre Marx e Engels. De acordo a esta interpretação tão estendida, enquanto o pensamento de Marx seria uma elaboração complexa, sofisticada, cheia de sutilezas, que em nenhum

[54] Também consultar Althusser e Balibar (1969).

momento cai em armadilhas unilateralistas, o trabalho de Engels seria responsável por um reducionismo naturalista da obra de Marx.

Este tema foi recolocado por Leszek Kolakowski em *As principais correntes do marxismo* (1980; 1982). Segundo este autor, existe uma diferença radical entre a filosofia de Engels e a filosofia de Marx. Kolakowski sustenta que o ponto de vista de Engels pode qualificar-se sumariamente como naturalista e antimecanicista. Engels apresenta ao universo em evolução dinâmica para formas superiores, plurais em sua diferenciação e enriquecidas pelo conflito interno. Estaria próximo ao positivismo e ao cientificismo por sua confiança na ciência natural e sua desconfiança na filosofia, concebida meramente como um conjunto de regras intelectuais; também estaria próximo ao empirismo e ao determinismo.

De acordo com esta interpretação, não parece que as bases filosóficas do marxismo de Marx sejam compatíveis com a crença em que as leis gerais da natureza têm, como aplicações particulares, a história da humanidade e também as regras do pensamento, identificadas com as regularidades psicológicas o fisiológicas do cérebro. Enquanto que Engels, falando em términos gerais, acreditava que o ser humano podia explicar-se em términos de história natural e das leis de evolução às que estava submetido, e que era capaz de conhecer em si, a idéia de Marx foi que a natureza que conhecemos é uma extensão do ser humano, um órgão de atividade prática.

A interpretação materialista da consciência em Marx, de acordo a Kolakowski, é que o conhecimento e tudo o mais relacionado com a mente –sentimentos, desejos, imaginações e idéias– é produto da vida social e da história. Por isso os seres humanos não podem adotar um ponto de vista cósmico ou divino, deixando de lado sua própria humanidade e abarcando a realidade em si e não como objeto da práxis humana. Haveria de acordo a isto, uma clara diferença entre o transcendentalismo latente da dialética da natureza de Engels e o antropocentrismo dominante na idéia de Marx.

Há efetivamente uma diferença radical entre as proposições epistemológicas antropocêntricas presentes no Marx dos *Manuscritos de Paris* de 1844 e o que é o naturalismo cientificista de toda a obra de Engels. No entanto a epistemologia que postula Marx cada vez que se refere à contribuição representada por *O Capital*, aproxima-se muito mais do cientificismo de Engels, que do antropocentrismo de algumas de suas primeiras obras. Esta separação absoluta entre as proposições

epistemológicas de Marx e as de Engels somente é possível a partir de uma interpretação unilateral do pensamento de Marx, interpretação que incorpora somente um dos pólos em tensão em seu pensamento. Entretanto, os elementos para a caracterização que Kolakowski faz estão presentes em alguns textos de Marx, mas também o estão –e com maior peso- proposições que sustentariam uma interpretação mais naturalista e cientificista de suas concepções filosóficas e epistemológicas.

Não se pode desconhecer, para esta discussão, a visão que Marx tem de sua própria obra, a forma na qual define sua contribuição nos prólogos e apresentações de seus textos mais importantes, nas cartas nas quais se refere ao que foi o conjunto de seu aporte teórico. Nas referências deste tipo nos últimos anos de vida de Marx, a ênfase está no caráter científico de sua obra, no determinismo dos processos sociais. O paradigma do conhecimento das ciências naturais está cada vez mais presente como referência explícita em relação a qual Marx avalia a importância e a natureza de sua própria obra. Igualmente importante para a interpretação da opinião que tinha Marx de sua própria obra, é, como diz Gouldner, o fato de se os textos foram publicados ou não durante a vida de Marx. Os principais textos a partir dos quais se desenvolvem as interpretações de Marx como orientado por uma epistemologia antropocêntrica e anti-cientificista, são precisamente os textos não publicados durante a vida de Marx V Engels, *A Ideologia Alemã* e os *Manuscritos de Paris de 1844* foram editados em 1932, e somente anos depois se publicaram traduções completas. A primeira publicação efetiva dos *Grundrisse* é no ano 1953; a tradução aos principais idiomas levou até 20 anos, e ainda restam partes do material inéditas.

A consideração do caráter de publicação ou de manuscrito inédito dos diferentes textos de Marx que são utilizados para as diversas interpretações do marxismo tem uma dupla importância. Em primeiro lugar, os trabalhos publicados são, provavelmente, aqueles que os autores querem dar a conhecer: no caso de Marx, os textos que quer aportar como contribuição à divulgação da concepção do mundo e do socialismo que está empenhado em desenvolver. Se a partir destes textos que ele priorizou para sua publicação é mais difícil chegar a uma interpretação da obra de Marx como marxismo crítico do que a partir dos manuscritos não publicados, resulta pelo menos arbitrário atribuir aos textos não publicados o caráter de “verdadeiro Marx”. Em segundo lugar, para uma discussão em torno às conseqüências históricas da teoria marxista, em

particular com relação ao socialismo realmente existente, é evidente a importância cardinal dos textos sobre a base dos quais se formou a concepção do mundo, da política, da revolução e do socialismo que serviu de guia para a construção das sociedades socialistas.

Os principais movimentos políticos do século XX que se identificam com o marxismo já tinham uma concepção do mundo e do marxismo claramente cristalizadas antes que se conhecessem alguns dos textos de Marx mais diretamente identificados com o marxismo crítico. No ano 1932, quando foi publicado pela primeira vez [em alemão], tanto *A Ideologia Alemã* como os *Manuscritos de Paris de 1844*, o partido bolchevique tinha 15 anos no poder, Lênin tinha quase uma década de morto, Trotsky estava nos últimos anos de sua vida, o stalinismo estava em pleno apogeu, e o Partido Comunista Chinês já tinha onze anos de fundado. Resulta assim que, encontrando o sentido profundo da obra de Marx precisamente naqueles textos que pouco têm relação com a experiência histórica do socialismo, libera-se a aquela de toda "culpa". O verdadeiro socialismo, o socialismo postulado por Marx estaria ainda por realizar-se.

Regressando agora à pretendida oposição radical entre as concepções de Marx e Engels, resulta pelo menos curiosa essa conclusão se tomamos em conta o fato de que foram íntimos amigos e colaboradores durante a maior parte de suas vidas, que trabalharam e assinaram conjuntamente algumas de suas principais obras, que durante décadas desenvolveram um constante intercambio de correspondência sobre o que cada qual estava escrevendo (nos jornais nos quais estavam separados), que discutiam seus manuscritos entre si antes de sua publicação. Foi tão estreita esta colaboração que recentemente descobriu-se que alguns artigos jornalísticos assinados por Marx, na realidade foram escritos por Engels.

Igualmente limitados resultam as tentativas de estabelecer uma ruptura radical entre o marxismo de Marx e o marxismo de Lênin; o marxismo que foi codificado posteriormente como o marxismo-leninismo. Nas últimas décadas, foi comum a reflexão crítica em torno às sociedades socialistas atuais ou chegar à conclusão (inevitável) de que o socialismo realmente existente está intimamente ligado às concepções teóricas e políticas do leninismo, e que a idéia de um socialismo democrático implica necessariamente uma ruptura com o leninismo. No entanto, no não-reconhecimento de que a obra de Lênin é a continuação de algumas tendências

medulares inscritas no pensamento de Marx, o que se repete é o apego religioso à permanência da contribuição de Marx, impedindo por essa via uma reflexão crítica sobre a obra do próprio Marx. Exemplo desta modalidade de separação radical entre o bom atribuído a Marx e o mau atribuído a Lênin é a ruptura do eurocomunismo com o leninismo.

Estas interpretações reducionista, altamente seletivas (tão freqüentes na história do marxismo) serviram tanto para sustentar e legitimar as mais diversas posturas políticas situadas no campo do marxismo, como para escamotear a possibilidade mesma de uma discussão crítica em torno à relação entre as experiências de construção socialista e as proposições teóricas e políticas básicas do marxismo. Somente a partir do reconhecimento do conjunto de problemas, tensões e contradições presentes na obra de Marx, e da diversidade das potenciais orientações de seu desenvolvimento posterior, é possível uma aproximação crítica frutífera ao conjunto de sua obra e aos efeitos que esta teve na experiência histórica do *socialismo realmente existente*.

Bibliografia

Althusser, Louis 1968 *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).

Althusser, Louis e Balibar, Etienne 1969 *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).

Coronil, Fernando 1997 *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela* (Chicago: Chicago University Press).

Dussel, Enrique (1992) *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (Madri: Nueva Utopía).

Dussel, Enrique 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (México: Trotta/UAM-I/UNAM).

Dussel, Enrique 2005 “Europa, modernidade e eurocentrismo” Lander, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (São Paulo: CLACSO).

Gouldner, Alvin 1982 *The Two Marxisms* (Nova Iorque/Toronto: Oxford University Press).

Kolakowski, Leszek 1980 *Las principales corrientes del marxismo* (Madri: Alianza Editorial) Tomo I.

Kolakowski, Leszek 1982 *Las principales corrientes del marxismo* (Madri: Alianza Editorial) Tomo II.

La situación de las ciencias biológicas 1949 (Moscou: Ediciones en lenguas extranjeras) Atas taquigráficas da Academia Lênin de Ciências Agrícolas 31 de julio-7 de agosto de 1948.

Lander, Edgardo 1990a *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Lander, Edgardo 1990b "Ciencia soviética y ciencia occidental" em Edgardo Lander *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología* (Caracas: UCV).

Lander, Edgardo 1994 *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos. Límites de la democracia en la sociedad tecnológica* (Caracas: Editorial Nueva Sociedad/Fondo Editorial de la Asociación de Profesores-UCV/Publicaciones da Facultad de Ciencias Económicas y Sociales-UCV).

Lander, Edgardo 1996 "Las transformaciones postmodernas de la política" em *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas: UCV) Nº 2-3.

Lander, Edgardo 2001 "Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo" em *Revista de Sociología* (Santiago: Departamento de Sociología, Universidad de Chile) Nº 15.

Lander, Edgardo (org.) 2005 *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (São Paulo: CLACSO).

Lenin, Vladimir Ilich 1908 *Materialismo y Empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria* (Moscou: Editorial Progreso).

Lenin, Vladimir Ilich 1961 "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo" em *Obras escogidas* (Moscou: Editorial Progreso) Tomo I.

Lenin, Vladimir Ilich 1975 *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de formación del mercado interior para la gran industria* (Moscou: Editorial Progreso).

Lenin, Vladimir Ilich 1978 "¿Quiénes son los enemigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas?" em Lenin, Vladimir Ilich *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Moscou: Editorial Progreso).

Marx, Karl 1971a *El Capital* (Buenos Aires: Ediciones Signos) Livro I, Capítulo VI, inédito.

Marx, Karl 1971b *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Tomo I.

Marx, Karl 1972 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Tomo II.

Marx, Karl 1976 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Tomo III.

Marx, Karl e Engels, Friedrich 1973 *Sobre el colonialismo* (Córdoba- Argentina) Cuadernos Pasado y Presente Nº 37.

Mignolo, Walter 1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (Ann Arbor: The University of Michigan Press).

Mignolo, Walter 2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones Signo/Duke University).

Obras de Marx y Engels 1978 (Barcelona/Buenos Aires/México: Crítica/Grupo Editorial Grijalbo).

Quijano, Aníbal 1992a "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas" em Morgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento* (Lima: Amauta).

Quijano, Aníbal 1992b "Colonialidad y modernidad/racionalidad" en *Perú Indígena* (Lima) Vol. 13, Nº 29.

Quijano, Aníbal 1997 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" em *Anuario Mariateguiano* (Lima) Vol. IX, Nº 9.

Quijano, Aníbal 1998 "Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" em González, Helena e Schmidt, Heidulf (eds.) *Democracia para una nueva sociedad* (Caracas: Nueva Sociedad).

Quijano, Aníbal 1999a "¡Qué tal raza!" em *Familia y cambio social* (Lima: CESOSAM).

Quijano, Aníbal 1999b "Coloniality of power and its institutions". Documento apresentado no Simpósio sobre Colonialidad del poder y sus ámbitos sociales, Binghamton University, Binghamton, Nova Iorque, abril.

Quijano, Aníbal 2000 "Modernidad y democracia: intereses y conflictos" em *Anuario Mariateguiano* (Lima) Vol. XII, Nº 12.

Quijano, Aníbal 2005 “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” em Lander, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (São Paulo: CLACSO).

Wallerstein, Immanuel 1991 *Unthinking Social Sciences. The Limits of Nineteenth-Century Science* (Cambridge: Polity Press).

Wallerstein, Immanuel 1996 (org.) *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (México: Siglo XXI).

Parte Dois
Atualidade e renovação dos temas clássicos

Daniel Bensaïd*

Um olhar sobre a história e sobre a luta de classes**

*Professor de Filosofia na Universidade de Paris VIII Saint Denis. Fundador e dirigente da Liga Comunista Revolucionária da França.
** Tradução de Simone Rezende da Silva
*** O presente artigo é uma versão preliminar do capítulo titulado "Os tempos em discordância (A proósito do marxismo analítico)" que o autor publicou em sua obra *Marx, o intempestivo. Grandezas e misérias de uma aventura crítica* (São Paulo: Civilização Brasileira).

Vivemos em tempos de restauração. O surpreendente é que essa restauração está feita sob medida das desordens. De progresso? Cabe a dúvida. O obscurecimento da luta de classes é propício para as seduções do mercado e para a escalada dos conflitos localistas. A renovação na análise destes fenômenos parece proceder da corrente chamada "marxismo analítico" ou da "eleição racional". Em nossa exposição examinaremos criticamente as teses colocadas por um de seus principais teóricos, Jon Elster.

Em seu *Marx, une interprétation analytique,* Elster (1989) sustenta que Marx não previu que o advento do comunismo pudesse ser *prematuro* e que, a semelhança do modo de produção asiático, se convertesse em um beco sem saída da história. "Prematuro": a palavra está dita. Os debates sobre o ritmo justo da história remetem geralmente a algumas passagens conhecidas do Prólogo de 1859 à *Contribuição à crítica da economia política*:

> Na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um grau de desenvolvimento determinado de suas forças produtivas materiais […]. Em certo estágio de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de

> produção existentes, ou, o que pode ser a expressão jurídica disso, com as relações de propriedade em cujo seio se mantinham caladas até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas que eram, tais relações tornaram-se entraves. Abre-se então uma época de revolução social […] Uma formação social nunca desaparece antes que se tenham desenvolvido todas as forças produtivas que ela seja bastante ampla para conter, nunca relações de produção novas e superiores tomam o lugar das antigas antes que as condições de existência materiais dessas relações tenham eclodido no próprio seio da velha sociedade. Essa é a razão porque a humanidade nunca se propõe senão as tarefas que pode cumprir, pois, olhando-se isso de mais perto, observar-se-á sempre que a própria tarefa não surge senão onde as condições materiais para cumpri-la já existam ou pelo menos estejam em vias de existir (Marx, 1977a: 3).

Apesar (ou por causa) de suas intenções didáticas, este texto coloca mais problemas do que os resolve. Fiel ao título de seu livro maior, Marx faz uma "defesa" resoluta desta teoria. De *A ideologia alemã* às *Teorias da mais valia*, enumera os indícios de uma rigorosa determinação das relações de produção pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas, porque "nenhuma revolução triunfará antes que a produção capitalista tenha elevado a produtividade do trabalho ao nível necessário" (Marx, 1980a). Uma vez expropriada a classe dominante, a classe trabalhadora não seria capaz de fundar uma comunidade socialista sem "a premissa prática, absolutamente necessária," de uma produtividade elevada, pois sem ela a socialização forçada somente conduziria à generalização da escassez. Longe de levar à emancipação real do assalariado, a apropriação estatal dos meios de produção pode significar a generalização do trabalho assalariado sob a forma do "comunismo tosco" (que poderíamos traduzir, hoje em dia, por "coletivismo burocrático"). As tentativas "prematuras" de mudar as relações sociais estariam assim condenadas, portanto, à restauração capitalista sob as piores condições.

Aqui várias questões confundem-se. Marx insiste nas condições de possibilidade do socialismo contra o sustentado pelos comunistas utópicos. A socialização da escassez somente poderia "trazer de novo todo o velho lixo". A crítica do produtivismo amiúde presta-se à ingenuidade. Se se trata de denunciar a falsa inocência das forças produtivas

e de sublinhar sua ambivalência –fator de progresso tanto como de destruições potenciais– os desastres deste século estabelecem suficientemente sua pertinência sem que tenha necessidade de lançar mão das robinsonadas do crescimento zero e da economia de arrecadação. Não há apenas um único desenvolvimento possível, socialmente neutro, das forças produtivas. Várias vias, de conseqüências sociais e ecológicas diferentes, são sempre concebíveis. No entanto, a satisfação das necessidades sociais novas e diversificadas sobre a base de um menor tempo de trabalho –daí a emancipação da humanidade do trabalho forçado!– passa necessariamente pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Considera-se que o proletariado está qualificado para ter um papel chave nesta transformação, sobretudo porque a divisão técnica e social do trabalho cria as condições para uma organização consciente (política) da economia a serviço das necessidades sociais. Uma socialização eficaz da produção requer, então, um nível determinado de desenvolvimento. Em uma economia cada vez mais mundializada, este umbral mínimo não está fixado país por país. Relativo e móvel, ele varia em função dos laços de dependência e de solidariedade não seio da economia-mundo. Quanto menos desenvolvido esteja um país, mais tributário será da relação de forças no nível internacional.

Como conciliar a história como desenvolvimento das forças produtivas com a história como história luta de classes? Elster vê aí “uma dificuldade capital do marxismo”: “Não se encontra vestígio de um mecanismo pelo qual a luta de classes encoraje o impulso das forças produtivas”. Existiria em Marx “uma relação muito estreita entre a filosofia da história e a predileção pela explicação funcional. É, certamente, porque ele acreditava na história dirigida a um objetivo que sentia justificado explicar não somente os padrões de comportamento, mas também inclusive os acontecimentos singulares em função de sua contribuição a este fim” (Elster, 1989: 429). Ao resumir a teoria de Marx como “uma mistura de coletivismo metodológico, explicação funcional e dedução dialética”, Elster não observa matizes. “Todas estas abordagens deixam-se talvez subsumir sob a rubrica mais geral da teleologia. A mão invisível que sustenta o capital é uma das duas grandes formas de teleologia em Marx, a outra sendo a necessidade de que o processo acabe, no fim das contas, por se destruir” (Elster, 1989: 689).

Na verdade, além das mistificações e dos prodígios do fetichismo, Marx revela a realidade profana das relações objetivadas que os homens mantêm entre si. O funcionalismo que Elster golpeia, não é mais que uma sombra projetada da clássica intencionalidade refugiada em seu próprio "individualismo metodológico". Incapaz de compreender as insólitas "leis tendenciais" de Marx com sua necessidade semeada de acaso, desarma e rearma tristemente o tedioso Meccano das forças e das relações, da infra-estrutura e da superestrutura.

Longe de representações triunfalistas, a história não se reduz a um jogo de soma zero. Seu desenvolvimento acumulativo está marcado pelo das ciências e das técnicas. A aparição de um novo modo de produção não é a única saída possível do precedente. É errôneo pensar que a única alternativa concebível a um velho modo de produção é sua inexorável superação. Tal desenlace apenas se inscreve em um campo determinado de possibilidades reais. Uma avaliação do progresso histórico em termos de avanços e retrocessos sobre um eixo cronológico imagina o desastre sob a forma do regresso a um passado caduco, em lugar de alertar contra as formas inéditas, originais e perfeitamente contemporâneas de uma barbárie que é sempre a de um presente particular.

Compreendidas desta forma, as forças produtivas reencontram aqui seu papel. Forças produtivas e relações de produção são os dois aspectos do processo pelo qual os seres humanos produzem e reproduzem suas condições de vida. Salvo um aniquilamento sempre possível, o desenvolvimento das forças produtivas é acumulativo e irreversível. Mas disso não resulta um progresso social e cultural automático, e sim apenas sua possibilidade. De outro modo, todo projeto de emancipação derivaria do puro voluntarismo ético ou da pura arbitrariedade utópica. Dizer que o desenvolvimento das forças produtivas tem direcionalidade, que seu filme não pode ser rebobinado, significa que não se regressa do capitalismo ao feudalismo e do feudalismo à cidade antiga. A história não volta atrás. Sob velhos trapos enganosos, pode, entretanto, incubar as piores novidades.

Daí a justeza da fórmula "socialismo ou barbárie", e o equívoco de consignas tais como: "socialismo ou *status quo*", "socialismo ou mal menor", "socialismo ou regressão". Não se trata, pois, de avanços ou retrocessos, mas sim de uma verdadeira bifurcação. A dialética dos possíveis também é acumulativa. O aniquilamento das virtualidades libertadoras inventa ameaças desconhecidas e não menos aterradoras.

Intermitências e contratempos

Passando por alto numerosos textos explícitos sobre o ponto, Elster, igual a tantos outros, obstina-se em encontrar em Marx “uma teoria da história universal, da ordem, na qual os modos de produção se sucedem sobre a cena histórica”. Atribui-lhe, inclusive, “uma atitude teleológica perfeitamente coerente”, a risco de não poder explicar o contraste entre *A Ideologia Alemã* e os grandes textos ulteriores, “senão talvez pela influência de Engels” (1991). Explicação tão cômoda como inconsistente. Pois os textos de 1846 não têm nada de tresloucares juvenis que invalidariam a coerência geral, e se inscrevem em uma rigorosa continuidade com *A Sagrada Família*. Nos *Grundrisse* e na *Contribuição* de 1859 ressoa o eco fiel daqueles textos: “O que chamamos de desenvolvimento histórico repousa sobre o fato de que a forma derradeira considera as formas passadas como etapas que conduzem a si mesma; como, além disso, raramente é capaz de fazer sua própria crítica, ela as concebe sempre de maneira unilateral” (Marx, 1977a:171).

Não se poderia rechaçar mais firmemente toda ilusão retrospectiva sobre o sentido de uma história cujo desenvolvimento conspiraria para o coroamento de um presente inelutável e, em conseqüência, legítimo.

Correspondência das forças produtivas e das relações de produção, necessidade e possibilidade históricas: estamos aqui de volta ante a questão da transformação das sociedades, das revoluções “prematuras” e das transições falidas. Não contente em atribuir a Marx o “esquema supra-histórico” que este tão claramente condenou, Elster censura-lhe ter imaginado um comunismo chegando a tempo, em lugar de apontar as conseqüências desastrosas de sua chegada prematura. No entanto, não tem sentido falar de uma chegada prematura ou antecipada. Um acontecimento que se inseriria como um elo dócil no encadeamento ordenado dos trabalhos e dos dias já não seria acontecimento, e sim pura rotina. A história está feita de singularidades circunstanciais. O acontecimento pode ser chamado prematuro em relação com um encontro imaginário, mas não no horizonte vacilante da possibilidade efetiva. Os que acusam Marx de ser determinista são, amiúde, os mesmos que lhe acusam sê-lo insuficientemente! Para o marxista “legal” Struve, como para os mencheviques, uma revolução socialista na Rússia em 1917 parecia monstruosamente prematura. A questão ressurge hoje em dia na

hora dos balanços. Não teria sido mais prudente e preferível respeitar os ritmos da história, deixar que as condições objetivas e o capitalismo russo amadurecessem, dando à sociedade tempo suficiente para modernizar-se? Quem escreve a partitura e quem marca o compasso?

Segundo Elster, “dois espectros atormentam a revolução comunista”:

> Um é o perigo de uma revolução prematura em favor de uma mistura de idéias revolucionárias avançadas e situações miseráveis, num país que ainda não se acha amadurecido para o comunismo. Outro é o risco de revoluções conjuradas, de reformas preventivas introduzidas pelo alto para prevenir contra uma situação perigosa (Elster, 1991: 710).

Se há revoluções prematuras, devem encontrar-se também, de fato, revoluções *passadas*. Resolvido a não ceder aos acalantos de futuros radiantes, Gerald Cohen em *Analytical Marxism* prefere assentar que um capitalismo debilitado torna somente possível “uma subversão potencialmente reversível do sistema capitalista e não uma construção do socialismo” (Cohen, 1986). Cohen continua sem conseguir escapar às armadilhas formais do Prólogo de 1859: “A revolução anticapitalista pode ser prematura e, por conseguinte, fracassar em seu objetivo socialista” (Cohen, 1986). Assim, uma explicação do stalinismo reduzida à imaturidade das condições históricas desmente *a priori*, em beneficio de um fatalismo mecânico, todo debate estratégico sobre a tomada do poder em 1917, sobre as oportunidades da revolução alemã em 1923, sobre o significado do NEP e sobre as diferentes políticas econômicas factíveis.

O debilitamento do capitalismo torna possível a subversão? Assumamos que a resposta seja positiva. Não torna *ipso facto* possível “a construção do socialismo”? Isto já seria dizer outra coisa e afirmar demasiado. É tratar com leviandade a noção crucial de possibilidade. Se se entende por possível o poder no sentido de possibilidade atual, subversão e construção são condicionalmente integráveis ainda que não estejam fatalmente ligadas. Sem o qual a subversão poderia consumir-se esperando o último combate e extinguir-se na resignação. Marx (e Lênin) são mais concretos. Para eles não se trata de instaurar na Rússia o comunismo “em seguida”, e sim de iniciar a transição socialista. Não buscavam classificar os países segundo uma “escala de maturidade”, em

função do desenvolvimento das forças produtivas. Pelo contrário, a resposta de Marx a Vera Zasulich sobre a atualidade do socialismo na Rússia, insiste em dois elementos: a existência de uma forma de propriedade agrária que permanece sendo coletiva e a combinação do desenvolvimento capitalista russo com o desenvolvimento mundial das forças produtivas[55]. A "maturidade" da revolução não se decide em apenas um país segundo um tempo unificado e homogêneo. Atua-se na discordância dos tempos. O desenvolvimento desigual e combinado torna efetiva sua possibilidade. A corrente pode ser rompida por seu elo débil. A transição socialista somente é concebível, ao contrário, em uma perspectiva, antes de tudo, internacional. A teoria da revolução permanente, que sistematiza estas intuições, sempre foi combatida em nome de uma visão rigorosamente determinista da história, e a ortodoxia staliniana reduziu precisamente a teoria de Marx ao esqueleto de um esquema "supra-histórico", no qual o modo de produção asiático já não encontra lugar.

A sorte da Revolução Russa depois de 1917, o Termidor burocrático, o terror staliniano e a tragédia dos campos não são resultados mecânicos de sua pretendida antecipação. As circunstâncias econômicas, sociais e culturais tiveram um papel determinante. Não constituíam, no entanto, um destino inelutável, independente da história concreta, do estado do mundo, das vitórias e as derrotas políticas. A revolução alemã de 1918-1923, a segunda revolução chinesa, a vitória do fascismo na Itália e do nazismo na Alemanha, o esmagamento do *Schutzbund* vienense, a guerra civil espanhola e o fracasso das frentes populares representaram outras tantas bifurcações para a própria Revolução Russa.

Como conciliar esse desenvolvimento tendencial com sua negação, resultante do fetichismo generalizado da mercadoria e da coisificação da relação social? Marx repete que a valsa infernal do trabalho assalariado e o capital reproduzem a mutilação física e mental do trabalhador, a submissão dos homens às coisas, a sujeição de todos à ideologia dominante e às suas fantasmagorias. O caráter *prematuro* da revolução toma, então, um sentido que Cohen e Elster não suspeitam. É, em certo modo, um acontecimento antecipado *estrutural e essencial*. Não é de tal ou qual país, de tal ou qual momento. Na medida em que a conquista do poder político precede à

[55] Sobre este ponto, convém examinar as cartas de Marx para Vera Zasulich. Ver também Trotsky, *A revolução permanente*; Lênin, *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia* e as *Teses de abril*; Alain Brossat, *La théorie de la révolution permanente chez le jeune Trotsky,* assim como os trabalhos históricos de D. H. Carr e Theodor Shanin.

transformação social e a emancipação cultural, o começo é sempre um salto perigoso, possivelmente mortal. Seu tempo suspendido é propício para as usurpações burocráticas e para as confiscações totalitárias.

Para Elster, "o capitalismo era uma etapa incontornável em direção ao comunismo", segundo "a filosofia marxiana da história". Na medida em que o comunismo se torna possibilidade real somente a partir de certo nível de desenvolvimento, o capitalismo contribui para reunir as condições para isso. Esta trivial evidência não autoriza em nada a proposição recíproca de um capitalismo que sempre e em todas as partes seria a etapa necessária (inevitável) para o fim predeterminado do comunismo. Não é o mesmo dizer que o comunismo pressupõe um grau determinado das forças produtivas (produtividade do trabalho, qualificação da força de trabalho, desenvolvimento das ciências e das técnicas) ao que contribui o crescimento capitalista; que o capitalismo constitui uma etapa e uma preparação inevitável sobre a via traçada da marcha do comunismo. A segunda fórmula cai na ilusão tão amiúde motivo de piada por parte de Marx, segundo a qual "a forma derradeira considera as formas passadas como etapas que conduzem a ela mesma".

Necessidade histórica e possibilidades efetivas

Uma revolução "no tempo certo", sem riscos nem surpresas, seria um acontecimento sem acontecimento, uma espécie de revolução sem revolução. Atualizando uma possibilidade, a revolução é, por essência, intempestiva e, em certa medida, sempre "prematura". Uma imprudência criadora.

Se a humanidade somente se coloca os problemas que pode resolver, como é que nem tudo chega no momento esperado? Se uma formação social nunca desaparece antes que se tenham desenvolvido todas as forças produtivas que cabem dentro dela, por que forçar o destino e a que preço? Era prematuro ou patológico proclamar, desde 1793, a primazia do direito à existência sobre o direito de propriedade, ou exigir a igualdade social no mesmo nível que a igualdade política? Marx diz claramente que a aparição de um direito novo expressa a atualidade do conflito. As revoluções são signos do que a humanidade pode historicamente resolver. Na inconforme conformidade da época, são um poder e uma virtualidade do presente, por vezes de seu tempo e a contratempo,

demasiado cedo e demasiado tarde, entre o já-não e o ainda-não. Um talvez cuja última palavra não foi dita.

Tomar o partido do oprimido quando as condições objetivas de sua libertação não estão maduras revelaria uma visão teleológica? Os combates "anacrônicos" de Espartaco, Münzer, Winstantley e Babeuf, então, seriam desesperadamente datas em vista de um fim anunciado. A interpretação inversa parece mais conforme ao pensamento de Marx: nenhum sentido pré-estabelecido da história, nenhuma predestinação justificam a resignação à opressão. Inatuais, intempestivas, descontemporâneas, as revoluções não se integram aos esquemas pré-estabelecidos da "supra-história" ou aos "pálidos modelos supratemporais". Seu acontecimento não obedece ao programa de uma história universal. Nascem rente ao solo, do sofrimento e a humilhação. Sempre há razão para rebelar-se.

O presente é a categoria temporal central de uma história aberta. É o tempo da política que "supera doravante a história" como pensamento estratégico da luta e da decisão: "Aquele que professa o materialismo histórico não teria como renunciar à idéia de um presente que de modo algum é passagem, mas que se conserva imóvel no limiar do tempo" (Benjamin, 1991).

À igualdade "logicamente impossível" das classes, Marx opõe sua abolição "historicamente necessária". Esta necessidade histórica não tem nada de fatalidade mecânica. A especificidade da economia política impõe ver de novo os conceitos de acaso e de lei, distinguir a necessidade "no sentido especulativo-abstrato" da necessidade "no sentido histórico-concreto".

> Há necessidade –diz Gramsci em seus *Cadernos do cárcere*– quando há uma premissa eficiente e ativa, cuja consciência entre os homens tornou-se ativa, colocando fins concretos à consciência coletiva, e constituindo um conjunto de convicções e de crenças poderosamente atuante como as "crenças populares" (1971: 273-277).

Imanente, a "necessidade histórica" enuncia o que deve e pode ser, não o que será: "Não existe entre a possibilidade e a necessidade senão uma diferença aparente. Esta necessidade é ao mesmo tempo relativa". A possibilidade real torna-se necessidade. A

necessidade começa pela unidade. "Não ainda refletida sobre si", do possível e do real. Ainda não se determinou ela mesma como contingência. Porque a necessidade, acrescenta Hegel, real em si, é igualmente contingência, "o que significa dizer já de saída que o necessário real é mesmo, por sua forma, um necessário, mas que é, por seu conteúdo, limitado e que é a essa limitação que ele deve sua contingência. [...] A unidade da necessidade e da contingência existe portanto aqui em si; e designa-se essa unidade em termos de necessidade absoluta" (Hegel, 1949: 486-7, Tomo II).

Desde sua tese sobre a filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro, Marx maneja perfeitamente esta dialética:

> O acaso é uma realidade que não tem outro valor senão a possibilidade. Ora, a possibilidade abstrata é precisamente o antípoda da possibilidade real. Esta acha-se encerrada, como o entendimento, dentro dos limites precisos; aquela, tal como a imaginação, não conhece limites. A possibilidade real busca demonstrar a necessidade e a realidade de seu objeto; a possibilidade abstrata quase não se preocupa com o objeto que pede explicação, mas com o sujeito que explica. Basta que o objeto seja possível, concebível. O que é possível abstratamente, o que pode ser pensado não constitui para o sujeito pensante nem obstáculo, nem limite, nem estorvo. Pouco importa então que essa possibilidade seja aliás real, pois o interesse não se entende aqui ao objeto como tal [...] A necessidade aparece com efeito na natureza acabada como necessidade relativa, como determinismo. A necessidade relativa somente pode deduzida dessa possibilidade real. A possibilidade real é a explicação da necessidade relativa (Marx, 1968)[56].

A possibilidade se inscreve nesse jogo do necessário e do contingente, no movimento da necessidade formal para a necessidade absoluta, via a necessidade relativa. Distingue-se tanto da simples possibilidade formal (ou não contradição) como da possibilidade abstrata ou geral. Como possibilidade determinada, leva em si uma "imperfeição", da qual resulta que "a possibilidade é, ao mesmo tempo, uma contradição o uma impossibilidade".

---

[56] Sobre a categoria de possível em Marx consultar Michel Vadée (1992) e Henri Maler (1994).

“Pensador do possível”, Marx atua, assim, de vários modos: o possível contingente, cujo laço com a realidade determina (segundo Hegel) a contingência; “o ser em potencial” como capacidade determinada para receber (segundo Aristóteles) uma forma dada (a passagem da potência ao ato seria, então, o momento unitário por excelência do acaso e da necessidade); o possível histórico finalmente (real ou efetivo, *wirklich*), que seria a unidade do possível contingente e do ser em potencial. Aparecendo de entrada como possibilidade em *O Capital*, a crise torna-se efetiva através do jogo da luta e das circunstancialidades. *O Capital* não diz outra coisa: nenhuma necessidade absoluta, nenhum demônio de Laplace. Acaso e necessidade não se excluem. A contingência determinada do acontecimento não é arbitrária nem caprichosa; somente deriva de uma causalidade não formal: “Aproximamo-nos mais da verdade dizendo que foi o próprio evento que se serviu de tal ou qual causa, pequena e ocasional, como de um pretexto” (Hegel, 1949: 226, Tomo II). A necessidade desenha o horizonte da luta. Sua contingência conjura os decretos do destino.

O último apartado do penúltimo capítulo do livro primeiro de *O Capital*, “Tendência histórica da acumulação capitalista”, inspirou muitas profissões de fé mecânicas na derrocada garantida do capital sob o peso de suas próprias contradições, assim como muitas polêmicas. Marx escreve: “A produção capitalista engendra por seu turno, com a inelutabilidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação” (Marx, 1993: 856-857). Curioso texto, sem dúvida. Por um lado, antecipa lucidamente as tendências à concentração do capital, à aplicação industrial da ciência e da técnica, à organização capitalista da agricultura, à socialização contraditória dos grandes meios de produção, à mundialização das relações mercantis. Estas previsões verificaram-se amplamente. Por outro lado, parece deduzir do desenvolvimento capitalista uma lei de pauperização absoluta e de polarização social crescente. As polêmicas de Marx contra Lasalle e sua “lei de ferro dos salários” proíbem, no entanto, uma interpretação mecânica da pauperização. Pelo contrário, a idéia de que a concentração do capital e “o mecanismo mesmo da produção capitalista” têm por efeito a massificação do proletariado e a elevação automática de sua resistência, de sua organização e de sua unidade, rompe, ao menos parcialmente, com a lógica geral de *O Capital*. O acento posto nas “leis imanentes da produção capitalista” conduz, aqui, a uma objetivação e a uma naturalização da “fatalidade” histórica. O aleatório da luta se

aniquila no formalismo da negação da negação. Como se, por apenas seu transcurso, o tempo pudesse garantir que a hora esperada soará pontualmente no relógio da história. Todavia,“a história não faz nada”: os homens a fazem, e em circunstâncias que não escolheram.

Este controverso apartado do livro primeiro ocupa um lugar demasiado eminente para nos permitir ver nele um simples descuido. Mostra, antes, uma contradição não resolvida entre a influência de um modelo científico naturalista (“a necessidade de um processo natural”) e a lógica dialética de uma história aberta. Engels se esforçou no *Anti-Dühring* em combater a interpretação trivial que faz da “negação da negação” uma máquina abstrata e o pretexto formal para falsas predições

> Que papel desempenha em Marx a negação da negação? […] Ao caracterizar o processo como negação da negação, *Marx não pensa em demonstrar por aí a necessidade histórica.* Ao contrário: é depois de ter demonstrado pela história como, de fato, o processo realizou-se em parte, e em parte deve forçosamente realizar-se ainda, que Marx o designa, além disso, como um processo que se consuma de acordo com uma lei dialética determinada. É tudo. Estamos, portanto, às voltas de novo com uma suposição gratuita do Sr. Dühring, quando ele pretende que a negação da negação deve fazer aqui *profissão de parteira ao tirar o futuro do seio do passado*, o que Marx nos pede é que *confiemos na negação da negação* para convencer-nos de que a propriedade comum da terra e do capital é uma necessidade. É já uma falta de compreensão da natureza da dialética considerá-la, como é o caso do Sr. Dühring, um instrumento de mera demonstração, do mesmo modo como se pode ter uma idéia limitada, digamos, da lógica formal ou das matemáticas elementares (Engels, 1969; ênfase no original).

E para que assim conste: a negação da negação não é um novo *deus ex machina* nem uma parteira da história; e não se deveria dar crédito e tirar letras de mudança sobre o futuro fiando-se em uma só. A “necessidade histórica” não permite tirar as cartas e fazer predições. Opera em um campo de possibilidades, na qual a lei *geral* se aplica por meio de um desenvolvimento *particular*. Lógica dialética e lógica formal não fazem, decididamente, boas migalhas. Alcançado este ponto crítico, a lei “extremadamente

geral” é muda. Deve passar as rédeas à política ou à historia. Para pôr os pontos nos “is”, Engels volta à carga:

> Que é, portanto, a negação da negação? Uma lei *extraordinariamente geral* e, por isso mesmo, extraordinariamente eficaz e importante, que rege o desenvolvimento da natureza, da história e do pensamento; uma lei que, como vimos, se impõe no mundo animal e vegetal, na geologia, na matemática, na história e na filosofia […] *Se subentende que* quando digo que o processo que recorre, por exemplo, o grão de cevada desde a germinação até a morte da planta é uma negação da negação, *não digo nada do processo especial de desenvolvimento* pelo qual passa o grão (Engels, 1969; ênfase no original).

Sabendo somente que o grão de cevada deriva da negação da negação, não se pode ter sucesso em “cultivar frutiferamente cevada […] do mesmo modo que não basta conhecer as leis que regem a determinação do som pelas dimensões das cordas para tocar violino”. Se a negação da negação “consiste nesse passatempo infantil de escrever na lousa uma letra *a* para logo depois apagá-la, ou de dizer alternadamente de uma rosa que ela é uma rosa e que ela não é uma rosa, não resulta nada mais que tolice para aquele que se entrega a tais exercícios tediosos” (Engels, 1969: 162-172).

Exigir da lei dialética mais que sua generalidade levaria a um formalismo vazio. Igual ao grão de cevada singular, o acontecimento histórico tampouco é dedutível da negação da negação. Convém insistir neste ponto: nenhuma fórmula substitui a análise concreta da situação concreta, do que *As guerra camponesas na Alemanha*, ou *O dezoito Brumário* ou *Lutas de classes na França* proporcionam brilhantes exemplos. A questão mais complicada já não é, então, a do determinismo injustamente imputado a Marx, mas sim aquela segundo a qual existiria, entre os possíveis cursos de ação, um desenvolvimento “normal” e monstruosidades marginais[57].

---

57 Ernest Mandel fala com freqüência de “rodeios” e “desvios” históricos. Mostra, no entanto, que o problema é, de normalidade mais do que de determinismo histórico. “Deve-se destacar, no entanto, que a questão de se o capitalismo pode sobreviver indefinidamente ou está condenado à derrocada não deve confundir-se com a idéia de sua inevitável substituição por uma forma mais alta de organização social, isto é, com a inevitabilidade do socialismo. É perfeitamente possível postular a inevitável derrota do capitalismo ou se postular a inevitável vitória do socialismo. […] o sistema não pode sobreviver, mas pode ser sucedido pelo socialismo como pela barbárie” (Mandel, 1985: 232).

Dez anos depois da publicação do livro primeiro, o comentário de Engels sobre "A tendência histórica da acumulação capitalista" esclarece, assim, ambigüidades bem compreensíveis no contexto intelectual da época. É surpreendente que tenha sentido a necessidade de intervir neste ponto e que o tenha feito nesse sentido. Principalmente porque o *Anti-Dühring foi* redigido em estreita conivência com Marx. O apartado que causa controvérsia em *O Capital* já não é, então, dissociável do comentário que o esclarece e corrige.

A necessidade determinada não é o contrario do acaso, e sim o corolário da possibilidade determinada. A negação da negação diz o que deve desaparecer. Não dita o que deve ocorrer.

Progresso com reserva de inventário

A história social, assim como a história dos organismos vivos, está feita de um "conjunto de eventos, extraordinariamente improváveis, perfeitamente lógicos em termos retrospectivos, mas absolutamente impossíveis de predizer" (Gould, 1993). Em 1909, Walcott descobriu nas Rochosas canadenses os fósseis conhecidos como xistos de Burgess. Ele quis forçar a entrada desses organismos no quadro de uma evolução que vai do mais simples ao mais complexo. Nos anos setenta, a reabertura do expediente por uma equipe de pesquisadores levou, por meio de uma série de estudos monográficos que aceitavam a peculiaridade anatômica como outra norma possível, a "uma revolução tranqüila". Os animais de Burgess (*Opabinia*, *Hallucigenia*, *Anomalicaris*) já não são hoje em dia considerados como as formas elementares das espécies conhecidas. São testemunhas, simplesmente, da explosão cambriana dos seres viventes, disposições orgânicas e virtualidades abortadas.

Este descobrimento arruína a idéia dominante de uma evolução simbolizada pela escala do progresso contínuo o pelo "cone invertido" de diversidade e complexidade crescentes. A história incrementa a diversidade das espécies, mas poda os ramos e restringe a disparidade inicial entre diferentes organizações anatômicas. Depois da revolução copernicana e da darwiniana, a interpretação do xisto de Burgess acerta um novo golpe no antropocentrismo. Seguindo suas próprias vias, a geologia aprofunda, assim, a crítica do jovem Marx aos "artifícios especulativos" por meio dos quais se quer fazer crer "que a história por vir é a meta da história passada" e o *homo sapiens*, o

objetivo de *Opabinia*: “A diversidade dos itinerários possíveis mostra claramente que os resultados finais não podem ser preditos no início” (Gould, 1989).

Humanos, um esforço mais para ser completamente incrédulos! Para renunciar, desse modo, à ilusão retrospectiva segundo a qual nada teria podido ser mais que o que é, e renunciar também à ilusão gradativa das modificações contínuas. Do mesmo modo que as vitórias militares ou políticas não provam a verdade ou a legitimidade dos vencedores, a sobrevivência não tem valor de prova em paleontologia. A sobrevivência é, precisamente, o que deve ser explicado. Diferentemente dos darwinistas vulgares, Darwin estava consciente de que as respostas de adaptação por variação individual e seleção natural às mudanças de ambiente não necessariamente constituem um progresso (segundo quais critérios?), mas sim uma evolução sem plano, nem direção.

Apesar de seus descobrimentos, Darwin dificilmente podia escapar à ideologia progressista da época. Seu dilema é, em certa medida, o mesmo que o de Marx. O darwinismo de Darwin não é, com efeito, nem determinismo ambiental nem a simples parábola biologística da concorrência mercantil. Antecipado algumas interpretações recentes de Darwin, Marx inspira-se em “a acumulação através da herança” como princípio motor. Ao insistir na dialética da acumulação (necessária) e da invenção (acontecimento), Darwin evita a armadilha mecanicista, Marx sustenta em *Teorias da mais valia*, que: “os diversos organismos constituem-se por ‘acumulação’ e não passam ‘invenções’, invenções dos sujeitos vivos acumuladas pouco a pouco” (Marx, 1978: 343).

Étienne Balibar completa a inquietante declaração de Marx no sentido de que “a história avança pelo lado ruim”, agregando: e, no entanto, avança! De fato, não são raros os casos, nos quais efetivamente as “falhas”, “equívocos” de “vitoriosas derrotas” tiveram um papel inesperado (Balibar, 1993). Balibar mostra o eminente papel deste “lado ruim” –o das derrotas que arruínam a visão de um mundo unificado pela marcha irresistível do proletariado. Depois de 1848, e novamente depois de 1871, o choque do acontecimento suscita uma crítica da idéia de progresso. Impõe pensar “as historicidades singulares”. Esta conclusão não é compatível com a hipótese de uma medida histórica absoluta do progresso. O esforço de Marx busca tomar os dois extremos: emancipar-se da abstração da História universal (do “universal que paira”) sem cair no caos insensato das singularidades absolutas (do “que não acontece mais que

uma vez”); e sem recorrer ao coringa do progresso. Na medida em que a universalização é um processo, o progresso não se conjuga em presente indicativo, mas somente em futuro anterior: sob reserva e sob condição. Mas se o progresso cotidiano consiste em ganhar mais que em perder, sua avaliação está condenada à vulgar compatibilidade de ganhos e perdas. O que equivale a fazer pouco caso da temporalidade da própria medida, ao fato de que os lucros do dia fazem as perdas do amanhã, e vice-versa.

A noção corrente de progresso supõe, de fato, uma escala de comparação fixa e um estado recapitulativo final. Para o otimismo liberal de ontem e de hoje, “toda mudança toma o sentido de um progresso em relação com o qual não deveria haver regressão”. Em outros termos, a crença no progresso histórico “exclui a contingência” (Simmel, 1974).

Nunca se dirá suficientemente até que ponto os políticos social-democratas e stalinianos do período entre guerras comungaram neste quietismo, e o que acabou por custar em se ver nisso, na recorrência das catástrofes, mais que “atrasos” e “diminuições”.

Bibliografia

Balibar, Étienne *La philosophie de Marx* (Paris : La Découverte).

Benjamín, Walter 1989 *Le libre dès passages, Paris capitale du XIXème siècle* (Paris: Cerf).

Benjamín, Walter 1991 *Écrits français* (Paris:Gallimard).

Cohen, Gerald A. “Forces and Relations of Productions” em Roemer, J. E. (org.) 1986 *Analytical Marxism* (Cambridge: University Press).

Elster, Jon 1986 *An Introduction to Karl Marx* (Cambridge : Cambridge University Press).

Elster, Jon 1989 *Karl Marx, une interprétation analytique* (Paris: PUF).

Engels, F. 1969 *Anti-Dühring* (Paris: Éditions Sociales).

Gould, Stephen Jay 1991 *La vie est belle* (Paris: Seuel).

Gould, Stephen Jay 1993 *La foire aux dinosaures, réflexions sur l´histoire naturelle* (Paris: Seuel).

Gramsci, Antonio 1971 *Cahier de prison* (Paris: Gallimard)

Hegel, G.W. F 1949 *Science de la logique* (Paris: Aubier).

Maler, Henri 1994 *Convoiter l'utopie. L´utopie selon Karl Marx* (París: L'Harmattan).
Mandel, Ernst 1985 El *capital, cien años de controversias* (México: século XXI).
Marx, Karl 1968 (1841) "Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure" em *Oeuvres, Philosophie* (Paris: Gallimard).
Marx, Karl 1977a Prefácio à *Contribution à la critique de l´économie politique* (Paris: Gallimard).
Marx, Karl 1977b *Grundrisse* (Paris: Éditions Sociales).
Marx, Karl 1978 [Teorias da mais valia] *Théories sur la plus-value* (Paris: Éditions Sociales).
Marx, Karl 1993 *Le Capital* (Paris: PUF), Tomo I.
Marx, K. e F. Engels 1960 *L´Ideólogie allemande* (Paris: Éditions Sociales).
Marx, K. e F. Engels 1970 *La sainte famille* (Paris: Éditions Sociales).
Roemer, J. E. (org.) 1986 *Analytical Marxism* (Cambridge: University Press).
Simmel, Georg 1984 *Les problèmes de la philosophie de Marx* (Paris: PUF).
Vadée, Michel 1992 *Marx penseur du posible* (Paris: Klincksieck).

Alex Callinicos*

Igualdade e capitalismo**

* Professor de Teoria Política e Social da Universidade de York, Inglaterra e membro do Socialist Workers Party. Atualmente é titular da cátedra de Estudos Europeus em King's College, Londres.

** Este texto teve origem em uma conferencia que pronuncie em fevereiro de 2003, ao tempo que me desempenhava como Benjamin Meaker Visiting Professor do Departamento de Sociologia da Universidade de Bristol. Agradeço a Greg McLennan e seus colegas por sua generosa hospitalidade e suas interessantes discussões. Tradução de Rodrigo Rodrigues.

Qualquer pessoa que reflita sobre a igualdade possivelmente irá se ver frente a um notável paradoxo. Em primeiro lugar, deparar-se-á com um inexorável crescimento da pobreza e da desigualdade, tanto em escala global como nacional. O filósofo Alemão Thomas Pogge reuniu em seu livro, *Pobreza Mundial e Direitos Humanos,* evidência estatística para o ano de 1998 que provoca náuseas: de um total de 5,820 bilhões de seres humanos, 1,214 bilhão possuíam renda de menos de um dólar norte-americano por dia e 2,8 bilhões viviam com menos de dois dólares por dia, sendo esta a linha de pobreza estabelecida pelo Banco Mundial. A essas cifras soma-se que 18 milhões de pessoas morrem prematuramente a cada ano devido a causas vinculadas à pobreza, ou seja, um terço de todas as mortes de seres humanos. Pogge calcula ainda que 250 milhões de pessoas morreram por inanição ou enfermidades que podiam ser prevenidas nos 14 anos posteriores ao fim da Guerra Fria. Assinala o filósofo alemão: "Se fossem listadas ao estilo do *Vietnam War Memorial*, os nomes destas pessoas ocupariam uma parede de 350 milhas de comprimento" (Pogge, 2002: 97-98).

A pobreza em massa persiste em um contexto de crescimento mundial da

desigualdade. Segundo um relatório do Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas de 1999, a proporção da renda da quinta parte mais rica da população mundial cresceu de 30:1 em 1960 para 60:1 em 1990 e 74:1 em 1997 (UNDP, 1999: 3). Esse fato põe em evidência o fracasso do Consenso de Washington, o qual aduzia que a liberalização dos mercados poderia alargar a brecha de desigualdade econômica devido à dinâmica de crescimento gerada, mas esta redundaria definitivamente em um aumento dos ganhos dos pobres. Uma premissa dessa reflexão tinha sido refutada: a era neoliberal observou uma queda nas taxas de crescimento. Nesse sentido, já em 1999, William Easterly, do Banco Mundial, reconheceu tal paradoxo em seu artigo "As décadas perdidas: a estagnação dos países desenvolvidos apesar da reforma política" publicado no *Journal of Economic Growth.* Contra todas as previsões, as reformas políticas neoliberais, que deveriam ter conduzido a um aumento das taxas de crescimento da economia, registravam seu declínio. A média do crescimento *per capita* nos países desenvolvidos caiu de 2,5% ao ano em 1960-79 a 0% em 1980-99 (Easterly, 2001: 154).

A desigualdade cresceu também nos países ricos do Norte. Com base em uma pesquisa de Richard Wilkinson, Michael Prowse assinalou que:

> Existe uma relação forte entre renda e saúde no interior destes países. Em qualquer nação, podemos observar que a população com altos ganhos vive por mais tempo e sofre de menos enfermidades crônicas do que a população de recursos inferiores.
>
> Entretanto, se procurássemos diferenças entre os países, a relação entre renda e saúde se desintegra amplamente. Exemplo: avaliados em termos da média de expectativa de vida, os americanos ricos são mais saudáveis que os americanos pobres. Todavia, ainda que os Estados Unidos sejam muito mais ricos que a Grécia, para dar um exemplo, os norte-americanos têm em média uma menor expectativa de vida que os gregos. Parece que uma renda maior está relacionada a uma vantagem em saúde somente em relação aos concidadãos, mas não com respeito a cidadãos de um país diferente em iguais condições [...]
>
> Wilkinson sustenta que a solução para esse paradoxo não pode ser encontrada nas diferenças entre fatores tais como a qualidade da atenção em saúde, porque em nações desenvolvidas esta variável tem um impacto moderado sobre a situação

sanitária geral. A resposta ao mencionado paradoxo está fundada no reconhecimento de que o valor de nossa renda relativa a outros é mais significativa para nossa saúde que nosso padrão de vida medido em termos absolutos. Os ganhos relativos importam devido ao fato de que a saúde é influenciada notavelmente tanto por fatores “psico-sociais” como por fatores materiais.

Uma vez que se tenha alcançado um determinado padrão de vida, as pessoas costumam ser mais saudáveis quando se verificam as seguintes condições: consideram-se valorizadas e respeitadas pelos outros; sentem-se no “controle” de seu trabalho e de sua vida caseira; e, por fim, desfrutam de uma densa e extensa rede de contatos ou vínculos sociais. As sociedades economicamente desiguais tendem a empobrecer-se nos três aspectos enumerados, caracterizando-se por: importantes diferenças de *status*, grandes diferenças em relação ao sentido do controle sobre a própria vida; baixos níveis de participação cívica (Prowse, 2002: 3-12)[58].

Liberalismo igualitário

A desigualdade e seus males estão aumentando. Mas, simultaneamente, o último quarto do século XX presenciou o desenvolvimento de um tipo de liberalismo igualitário que fez sua aparição na mesma “sala de máquinas” do neoliberalismo –os Estados Unidos. Trata-se de teorias filosóficas sobre a justiça nas quais a igualdade econômica e social é concebida como um dos valores constitutivos das sociedades capitalistas liberais[59]. Antes de considerar esta versão do liberalismo anglo-americano, é necessária uma elucidação conceitual. Na Europa continental e na América Latina o termo “liberalismo” é freqüentemente identificado com a ideologia do livre-mercado desregulado que legitima as políticas neoliberais do Consenso de Washington. Nesse sentido, falar de “liberalismo igualitário” implica uma contradição em termos. Como tradição histórica de pensamento, o liberalismo foi compreendido a partir da idéia que afirma que os valores das grandes revoluções burguesas só poderão ser realizados no contexto fornecido por um capitalismo de mercado e um governo constitucional, e isso é

[58] Ver a discussão sobre a desigualdade no Norte em Callinicos (2000: 3-12).
[59] A maioria dos assuntos abordados nesta seção são tratados com muito mais profundidade em Callinicos (2000, capítulo 3).

compatível a perspectivas significativamente diferentes com relação às condições sociais e econômicas. John Maynard Keynes e Friedrich von Hayek foram duas das figuras mais importantes do liberalismo do século XX. O primeiro, reconhecido apóstolo do capitalismo regulado e padrinho intelectual do moderno estado de bem-estar, o segundo, seu feroz oponente antiigualitarista e antiintervencionista.

A referência obrigatória do liberalismo igualitário é, em nossos dias, o livro de John Rawls: *Teoria da justiça* de 1971. Nele se define a justiça como eqüidade segundo dois princípios: (1) a igual distribuição de uma lista bem conhecida de liberdades civis e políticas; e (2) o famoso "Princípio da Diferença", de acordo com o qual as desigualdades sociais e econômicas só são justificáveis quando redundam em benefício dos setores mais despossuídos da sociedade. A concepção de Rawls sobre a justiça igualitária é mais radical do que pode parecer à primeira vista. Dois exemplos servirão para explicar esta afirmação. Em primeiro lugar, enquanto se debate a favor do que Rawls denomina "a eqüitativa igualdade de oportunidades", o mencionado autor rechaça a meritocracia –que consiste em legitimar as desigualdades sócio-econômicas argumentando que elas são o resultado de diferenças devidas ao talento e ao esforço. A pergunta seria: por que a constituição genética –indevidamente acidental– de um indivíduo deveria ser uma razão válida para que este tivesse uma melhor ou pior posição na sociedade? Como o expressa Rawls, "a dotação inicial das vantagens naturais e as contingências de seu crescimento e desenvolvimento nas etapas iniciais da vida são arbitrárias de um ponto de vista moral" (Rawls, 1999: 274). O Princípio da Diferença implica que os mais bem dotados deveriam ter a permissão de obter um benefício em virtude de seus talentos que desfrutam sem mérito próprio somente se, ao mesmo tempo em que se utilizam de seus talentos, produzem o maior benefício possível aos menos dotados. Deste modo, os talentos particulares não são propriedade privada das pessoas que os detêm, mas sim posses sociais.

Um segundo exemplo do radicalismo de Rawls é encontrado no modo com que este autor procura assegurar "o acesso igualitário a todas as liberdades políticas". Para que o primeiro princípio de justiça –que garante a todos um igual exercício das liberdades fundamentais– seja operativo, indica-se que "as pessoas dotadas e motivadas similarmente deveriam ter a mesma possibilidade de acesso a cargos de tomada de decisões (autoridade política) independentemente de sua origem de classe econômica e

social” (Rawls, 1999: 197). Obviamente, o problema consiste em que essas diferenças na riqueza e ganhos solapam constantemente a igualdade formal legalmente desfrutada pelos cidadãos das democracias liberais. Rawls, na verdade, admitiu que “Hegel, os marxistas e escritores socialistas estavam certos ao fazerem esta objeção”. Em *Political Liberalism*, Rawls assinala que são necessárias certas condições institucionais para assegurar “o justo valor” das liberdades constitucionais. Neste sentido, enumera as seguintes:

a] o financiamento público das eleições e dos modos que assegurem o acesso público à informação sobre as políticas públicas (*public policies*);

b] uma certa igualdade de oportunidades, especialmente em relação à educação e à preparação profissional;

c] uma distribuição “decente” da riqueza que permita cumprir com a terceira condição do liberalismo igualitário, isto é, que todos os cidadãos devem ter o acesso assegurado à multiplicidade de meios necessários, segundo seus propósitos, que lhes permitam fazer um uso inteligente e efetivo das vantagens providas por suas liberdades básicas;

d] a sociedade como empregadora de último recurso por via do governo local ou nacional, e outras políticas sociais e econômicas necessárias;

e] um seguro básico de saúde assegurado para todos os cidadãos (Rawls, 1996).

Estes requisitos –essenciais segundo Rawls para que as liberdades tradicionais do liberalismo possam funcionar corretamente– representam, por comparação com as realidades das democracias liberais contemporâneas, uma completa utopia. Sob o reinado do neoliberalismo, o processo eleitoral é cada vez mais dominado pelas corporações midiáticas e por políticos financiados pelas empresas; o acesso à riqueza e à educação está distribuído muito desigualmente; a instabilidade econômica e a contínua reestruturação das corporações imprimem insegurança permanentemente ao funcionamento do mercado. No país em que Rawls nasceu, dezenas de milhões de cidadãos não contam com seguro saúde. As condições mínimas de Rawls para uma política liberal constituem uma flagrante recriminação ao “liberalismo realmente existente” e, implicitamente, uma demanda que clama por uma transformação social

radical[60].

Outros filósofos anglo-saxões formularam concepções similares de justiça igualitária de amplo alcance –por exemplo, Ronald Dworkin, Amartya Sen, G. A. Cohen e Brian Barry[61]. Entretanto, existem diferenças significativas entre estas concepções. Um dos tópicos chave se situa em torno da pergunta, formulada por Sen: “Igualdade de quê?” (Sen, 1982). Com relação a quê as pessoas deveriam ser tratadas como iguais? Mais especificamente, lembrando que a todos devem assegurar-se liberdades iguais, no que deveria consistir a igualdade *econômica*? Simplesmente outorgando a todos a mesma renda monetária não se obteria tal igualdade, na medida em que as pessoas possuem distintas necessidades e habilidades. Se uma pessoa incapacitada possui a mesma renda que um atleta olímpico, logo não está sendo tratada como igual. Então, a sociedade deveria dirigir-se para a igualdade de bem-estar? Em outras palavras, deveríamos tentar fazer com que todos estejam satisfeitos de igual maneira? Essas interrogações aumentam ao se chocar contra aquilo que se denomina o problema dos gostos caros. Se desejo me comprometer em uma viagem espacial (coisa que poderia comercialmente converter-se em algo possível em uns poucos anos), a sociedade deveria pagar minha viagem? A maioria das pessoas diria “não”, mas, então, estarei muito menos satisfeito que o resto. Esta problemática ressalta a relação entre igualdade e responsabilidade. Em particular, Dworkin (20000 expressou que a justiça igualitária procura remediar as conseqüências da “má sorte” –isto é, a situação desvantajosa em que caímos por causa de contingências que são alheias a faltas provocadas por nossa própria conta. A distribuição de talentos naturais –descrita por Rawls como “moralmente arbitrária”– é um exemplo desta brutal má sorte. Outro caso exemplar é exposto pela quantidade de dinheiro herdada pelos diferentes indivíduos (embora Dworkin seja menos claro sobre este ponto). Dworkin sustenta que, na medida do possível, todos deveriam ter a mesma quantidade atribuída de recursos econômicos, dependendo dos indivíduos o uso que desejem e façam dos mesmos. Se decido ser um gastador e esbanjar minha herança, isso será problema meu. Ou, se desejo viajar ao espaço, então de mim dependerá financiar tal empreendimento mediante minha própria cota de recursos.

[60] As tensões na teoria de justiça de Rawls são exploradas sutilmente, desde a esquerda, por G. A. Cohen (1992), e Jacques Bidet (1995).

[61] Ver Dworkin (2000); Sen (1992); Cohen (1989); Barry (1995). John Roemer tem escrito uma síntese interessante, mas excessivamente técnica (1996).

Este ideal de igualdade de recursos foi criticado por várias razões. Neste texto mencionarei apenas três. Em primeira instância, Dworkin foi criticado por uma concepção excessivamente individualista de justiça. Se for incapacitado de nascimento, então, sofro evidentemente de uma "má e brutal sorte". Mas, o que acontece se, por causa de minha própria irresponsabilidade ao dirigir, bato meu automóvel e fico aleijado para toda a vida? Observando esta cena sou responsável por minha situação. Isso quer dizer que devo me ajeitar por conta própria? (ver Anderson, 1999). Em outras palavras, a estratégia de Dworkin (2000) é vincular o igualitarismo com a responsabilidade individual, idéia freqüentemente contraposta em especial ao próprio discurso da direita neoliberal. Entretanto, não tem apresentado muitas concessões à direita? Em segundo lugar, tal estratégia depende de conseguir distinguir o par: escolha e sorte. "Estamos acostumados a distinguir, por milhares de razões, entre a parte de nosso destino a que podemos atribuir uma responsabilidade e uma outra que é produto de condições que escapam a tal atribuição e rotulamos sob o signo da má sorte" (Dworkin, 2000: 287). Mas as escolhas individuais e as circunstâncias objetivas não são sempre tão fáceis de separar. Uma pessoa pobre e oprimida pode reagir a sua situação aceitando-a como parte de seu destino. Suas escolhas e preferências podem, inclusive, parecer refletir satisfação com as condições nas quais vive. Porém, alguém pode também argumentar que este é um caso em que, frente à aparente ausência de alternativas genuínas, as preferências pessoais ou individuais se adaptaram completamente às circunstâncias. Assim, dizer que a vítima desta situação efetivamente escolheu esta forma de vida equivaleria diretamente a consagrar a injustiça.

Uma terceira problemática com a igualdade de recursos, similar à igualdade em relação à renda, é dada pela incapacidade de estabelecer diferenças com relação às necessidades e capacidades dos indivíduos. Se for um doente crônico, não poderei me beneficiar na mesma medida que uma pessoa sã de um mesmo conjunto de recursos. Por este motivo, Sen (1982; 1992) avançou sobre a idéia de uma igualdade de aptidões ou capacidades. Este autor aduz que a qualidade de vida de uma pessoa consiste em sua habilidade para comprometer-se, em todos os sentidos possíveis, em uma série de "funções" que lhe permitam conseguir desde uma condição saudável até atividades mais complexas que envolvem a reflexão que supõe a liberdade de escolher a vida que, segundo minhas razões, valorizo. Conforme Sen, aquilo que deveríamos tentar igualar é

a capacidade de obter a mais ampla variedade de funções possíveis. Esta postura tem como vantagem o fato de nos oferecer um critério de avaliação da felicidade individual mais complexo e sutil que as cruas estatísticas da renda nacional difundidas pelo pensamento econômico convencional. Sen influenciou o trabalho do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento no sentido de elaborar um índice de desenvolvimento humano que contribuísse para fornecer uma medida de progresso mais precisa[62].

Como Dworkin, embora de maneira distinta, Sen conecta igualdade e liberdade. Sublinha que deveríamos procurar igualar "a liberdade substantiva para obter combinações de funcionamento alternativas (ou dito menos formalmente, a liberdade de exercer vários e diferentes estilos de vida" (Sen, 1999: 75). Gerald A. Cohen (1996) expressou que essas idéias implicam uma união forçada entre liberdade e igualdade. O autor sugere que constitui realmente uma tergiversação, por exemplo, descrever o ser saudável como ser livre ou ser capaz: trata-se simplesmente de uma condição ou um estado de existência. No *Equality of What?*, Cohen propõe uma concepção de igualdade mais ampla e neutra: igualdade de acesso às vantagens, onde a noção de "vantagem" é entendida como "uma coleção heterogênea de estados da pessoa que não é possível reduzir nem o conjunto dos recursos que possui, nem o seu bem-estar" (Cohen, 1996: 28).

Qualquer que seja a opinião que alguém sustente com relação a essas diferentes concepções de igualdade, assim como os argumentos a favor e contra as mesmas, o debate em torno da questão "igualdade de quê?" redefiniu inquestionavelmente nossa compreensão sobre o que implica uma concepção igualitária de justiça. Em particular, uma das objeções clássicas ao igualitarismo deveria ser suprimida. Refiro-me à igualdade entendida como a imposição de uma condição de uniformidade. Uma sociedade como a China de Mao, na qual todos usam a mesma vestimenta, comem a mesma comida e assim sucessivamente seria hoje um pesadelo. O problema das diferenças nas necessidades e capacidades individuais foi particularmente ressaltado por Sen. Em nossos dias, sublinha-se como um dos temas centrais no igualitarismo contemporâneo justamente a direção contrária à exposta: o igualitarismo supõe atender por igual ao desenvolvimento das diferenças de todos e já não impor o mesmo padrão

[62] Veja de maneira mais geral Sen (1999).

de vida a cada um.

São amplas as questões filosóficas implícitas no debate, das quais mencionarei somente duas. Primeiro, quero assinalar a enorme influência do utilitarismo nos filósofos de língua inglesa. Neste sentido, o utilitarismo define o bem que deveríamos procurar segundo a maximização do bem-estar geral, definido este como um estado de prazer mental ou (em termos do debate moderno) como a satisfação dos desejos. A igualdade de bem-estar como ideal fundamenta-se em uma concepção subjetivista da felicidade individual. O debate em torno da pergunta "igualdade de quê?" contribuiu para ressaltar os limites desta concepção. Como vimos, muitas vezes as preferências individuais adaptam-se às circunstâncias. Todos os desejos de um escravo podem ser satisfeitos –mas só porque este renunciou a qualquer desejo incompatível com sua desventurada e opressiva situação. Isso sugere que, se quisermos aceder a certa noção de felicidade pessoal, precisamos ir mais à frente do bem-estar entendido em termos subjetivos. Por exemplo, poderíamos estabelecer como ponto de referência não os desejos atuais de uma pessoa, mas sim os desejos que esta tivesse podido desejar se tivesse sido capaz de refletir sobre sua condição específica –sem mencionar a abolição da escravidão como instituição. Mas essa retificação pode não ser suficiente. Que acontece se não existir uma perspectiva de fuga para o escravo de nosso exemplo, ou de uma rebelião bem-sucedida? É a resignação experimentada por tal escravo um guia preciso para avaliar sua felicidade? Estas considerações, portanto, parecem nos levar a uma concepção mais objetiva de bem-estar, a qual Rawls denomina "perfeccionismo". Por exemplo, poderíamos tentar fundar a igualdade no ideal de auto-realização individual defendido por Aristóteles, Marx, e John Stuart Mill. Mas tal movimento corta uma das mais profundas motivações do tipo de liberalismo que Rawls defende, isto é, que propõe uma forma social que permite a indivíduos e grupos perseguirem suas próprias concepções do bem[63].

Em segunda instância, o debate sobre "igualdade de quê?" gira em torno de como é melhor conceber a igualdade. Aqui não se oferece justificativa alguma que indique por que a igualdade em si mesma é valiosa como ideal. Em *The Morality of Freedom* (1986), Joseph Raz a partir de um ponto de vista liberal perfeccionista, sustentou com veemência que a igualdade é mais um veículo para outras preocupações

[63] James Griffin faz uma tentativa interessante no sentido de reconciliar o utilitarismo e o perfeccionismo em *Well-Being* (1986).

morais que um ideal coerente a ser defendido em si mesmo. Então, segundo Raz, nossa preocupação não tem relação com a desigualdade, mas sim com a violação de princípios subjacentes.

> Preocupa-nos a fome do faminto, a necessidade do carente, o sofrimento do doente e assim sucessivamente. O fato de eles estarem piores com relação a seus vizinhos é relevante. Porém, é importante não enquanto perversão independente da desigualdade; sua importância reside em demonstrar que sua fome é maior, sua necessidade é mais premente, seu sofrimento é mais doloroso e, por este motivo, nossa preocupação é pelos famintos, os necessitados, e os sofredores; e não pela igualdade. É isto o que nos leva a lhes dar prioridade (Raz,1986: 240).

Em parte por essa razão, tenta-se distinguir entre o igualitarismo e prioritarismo. Essa última posição está comprometida não tratando a todos por igual, mas sim melhorando a condição daqueles que estão piores. O Princípio da Diferença rawlsiano que diz que as desigualdades sócio-econômicas são justificadas quando beneficiam aos mais desprovidos, por exemplo, poderia apreciar-se como um ideal prioritarista antes de que como um ideal igualitário. Um dos atrativos do prioritarismo é, justamente, o que permite evitar a objeção com relação ao "efeito nivelador para baixo" que se costuma atribuir ao ideal igualitário. Esse o antigo argumento com o qual acusam os igualitaristas de não aceitarem mudança alguma com exceção daquela que incremente a igualdade. Então, por exemplo, se a metade da sociedade possui um só olho e a outra metade é completamente cega, deveríamos deixar cegos a todos para que todos estejam igualmente mal. Remove-se grande parte da força desta última objeção uma vez que se trata a igualdade como o único ideal político senão como um dos vários ideais relacionados, embora distintos. Por exemplo, se as pessoas valorizam a liberdade tanto quanto a igualdade, então cegar a metade que possui um só olho é inaceitável, porque viola o princípio da autonomia pessoal[64].

Igualdade e marxismo

Deixemos de lado as sutilezas filosóficas. As concepções igualitárias de justiça

[64] Veja, a respeito desses assuntos, Scanlon (2000) e Temkin (2000).

apresentadas na seção anterior não são críticas em relação ao capitalismo. Na verdade, tais perspectivas em geral concebem a realização da igualdade sobre a pré-condição de uma economia de mercado. Dworkin constrói sua teoria da justiça tendo como base o mercado. A partir de um leilão hipotético que atribua um conjunto de recursos igualmente valorizados pelos indivíduos recorre-se aos mercados para permitir às pessoas afiançar-se e construirem-se seguros contra eventuais desvantagens, tais como: ser ou ficar incapacitado, carecer de talentos naturais, padecer de alguma enfermidade ou ficar desempregado. Estes filósofos são conhecidos como igualitários *liberais* justamente pela centralidade que atribuem ao mercado. Entretanto, o que demandam todas as respostas oferecidas à pergunta de Sen, "igualdade de quê?" (igualdade de bem-estar, de recursos, de capacidades ou de acesso a vantagens) vai muito além do que pode ser considerado como aceitável na era neoliberal[65].

Como deveriam, pois, responder os marxistas ante este contraste entre a teoria normativa igualitária e o inexorável crescimento da desigualdade, particularmente nos países de fala inglesa dos quais se originam as figuras que lideram estas posturas teóricas? Existe uma resposta familiar enraizada profundamente na tradição marxista. Em textos fundantes do materialismo histórico, especialmente em *A Ideologia Alemã*, Marx desenvolveu uma esmagadora crítica contra a especulação filosófica abstrata. Uma das principais críticas dirigiu-se contra a filosofia moral; tratava-se da forma do imperativo categórico de Kant ou do utilitarismo de Bentham. Conforme argumenta Marx, os princípios e concepções normativas expressam simplesmente os interesses históricos de classe. Sua demanda por universalidade é falsa e, na verdade, enganosa, a partir do momento em que tais princípios contribuíram para ocultar o antagonismo de classe sob a fachada do bem-estar geral ou da comunidade moral. O movimento socialista, concluiu Marx, deveria evitar falar de justiça ou direitos[66].

Mas tal resposta seria inadequada por duas razões. Em primeira instância, poder-se-ia indicar que o próprio marxismo sofre de um "déficit ético"; na verdade, de uma flagrante contradição. Norman Geras (1985), em seu minucioso analises dos escritos econômicos de Marx, revela a tensão entre sua interpretação relativista do discurso ético

[65] Em textos como *Development as Freedom*, Sen (1999) procura enquadrar a igualdade de capacidade em termos próximos à ideologia do "empoderamento" adotada correntemente pelo Banco Mundial. No entanto discutível, este exercício envolve o abandono radical da versão do ideal de igualdade desenvolvido por Sen em seus escritos mais teóricos.

[66] Steven Lukes apresenta o problema de modo lúcido em *Marxism and Morality* (1986).

(os quais são todos expressões classistas) e sua confiança tácita com relação aos conceitos e princípios normativos medianamente invertebrados em sua crítica da exploração capitalista. Considere, por exemplo, a seguinte passagem do tomo III de *O Capital*, onde Marx, na verdade, trata a propriedade coletiva (e intergeneracional) da terra como um princípio universal moral:

> Do ponto de vista de uma formação sócio-econômica superior, a propriedade privada da terra pelos indivíduos particulares parecerá simplesmente tão absurda como a propriedade privada de um homem por outro homem. Ainda considerando uma sociedade total, uma nação, ou todas as sociedades existentes tomadas em conjunto simultaneamente, ainda nestes casos não são proprietárias da terra. São simplesmente seus possuidores, seus beneficiários, e devem, portanto, legá-la em um estado melhorado ao que a receberam para as gerações subseqüentes, como *boni patres famílias* [como bons pais de família] (Marx, 1981: 911).

Trata-se de uma passagem notável, na qual podemos observar um Marx sensível à mesma classe de considerações contemporâneas em relação ao desenvolvimento sustentável. Entretanto, na crítica contemporânea das formas de propriedade em nome de uma sociedade futura, Marx parece muito próximo ao tipo de exortações que apelam aos princípios normativos trans-históricos que condena em outros. Este vazio entre sua doutrina oficial e as implicâncias de seu compromisso teórico contribuiu para criar uma tendência contraditória no interior do marxismo clássico, com sua ênfase na explicação de estruturas sociais antagônicas e luta de classes em aumento, e sua teoria política normativa com os ideais e concepções aos quais alude. A conclusão é que se não pode seguir ambos os caminhos, optar por um implica abandonar o outro. Neste sentido, essa atitude é expressa não só por muitos marxistas ortodoxos, mas também por teóricos que consideram ter transcendido o marxismo, tais como Gerald A. Cohen e Jürgen Habermas[67].

Entretanto, não vejo necessidade de escolher: tomando-se emprestada uma antiga figura do inglês antigo, pode-se ter um bolo e comê-lo. Ou para expressá-lo mais

[67] Veja, por exemplo, Cohen (1995; 2000).

firmemente: uma conseqüência teórica da crítica marxista do capitalismo exigirá da articulação de princípios éticos segundo os quais este possa ser censurado como injusto. De que outro modo poderia ser bem-sucedida uma *crítica*? Perseguindo-se estas demandas pode-se estabelecer um diálogo genuíno entre o marxismo clássico e o liberalismo igualitário, em outras palavras: um compromisso mútuo que não implica que alguém absorva de forma imperialista o outro. Quer dizer, a busca de princípios normativos não requer que alguém abandone a teoria social explicativa que foi a grande força intelectual do marxismo. Paralelamente, o marxismo pode expor algumas questões desafiantes às liberais igualitárias a respeito de como suas concepções de justiça podem ser efetivamente realizadas na atualidade[68].

Transformando o capitalismo

Isso nos conduz à segunda razão pela qual os marxistas deveriam levar o liberalismo igualitário a sério. Como vimos, as concepções sobre justiça que este último desenvolveu jogam luz sobre o mundo social contemporâneo. Mesmo as mais modestas aproximações desafiam o *status quo*. Por isso é que Pogge calcula que a desigualdade – especialmente entre o Norte e o Sul– é atualmente tão grande que só 1% da renda global –equivalente a US$ 312 bilhões ao ano- seria suficiente para erradicar a pobreza extrema no mundo inteiro (Pogge, 2002: 2). Essa soma é menor que o orçamento de defesa dos Estados Unidos: a administração Bush solicitou não menos que US$ 380 bilhões para o ano fiscal de 2004. Não é necessário ser um igualitarista para que se respalde tal transferência: isto poderia ser justificado a partir de um ponto de vista conservador apoiado na caridade, ou pelo imperativo de reduzir o sofrimento como é exposto por Raz. Quanto mais a aplicação global de qualquer dos princípios de justiça igualitária formulados pelos filósofos liberais contemporâneos poderia demandar?

Isso nos leva à pergunta a respeito de que contexto sócio-econômico se requer para realizar esses princípios. Em geral, os liberais igualitários são, como já sugeri, partidários de alguma versão do capitalismo de mercado. Ao menos Rawls deixa aberta a discussão sobre a propriedade privada ou não dos meios de produção. A extrema esquerda do liberalismo igualitário está conformada por teóricos de formação marxista, tais os casos de Gerald A. Cohen e por John Roemer, que advogam por um socialismo

[68] Ver Callinicos (2001).

de mercado –trata-se de uma economia de mercado formada por cooperativas de trabalhadores que possuem a propriedade coletiva das mesmas e competem entre si. (Entretanto, Cohen opta por um socialismo de mercado *faute de mieux*, a contragosto e só como uma segunda alternativa, dado que sua primeira preferência já não lhe parece viável) [69].

Todavia, é difícil ver como alguma destas versões de uma economia de mercado pode ser consistente com uma justiça igualitária. Entendo, a economia de mercado nos termos que foram expostos por Karl Marx e Karl Polanyi –ou seja, como um sistema econômico no qual a distribuição de recursos é o resultado da competição entre produtores autônomos embora interdependentes, e no qual a força de trabalho foi transformada em uma mercadoria (Polanyi denomina o trabalho, junto com o dinheiro e a terra, "mercadorias fictícias")[70]. Recordemos, em primeiro lugar, que um dos principais impulsos do igualitarismo contemporâneo é o esforço para eliminar as conseqüências negativas daquilo que Dworkin denomina como "sorte brutal ou má sorte". Mas a economia de mercado necessária e constantemente gera casos de "má sorte." As fortunas se constroem e se perdem, os trabalhadores perdem seus trabalhos, países inteiros estão se empobrecendo, não por causa das eleições das pessoas afetadas, mas sim como resultado das flutuações do mercado que escapam ao controle individual e coletivo. Marx toma emprestada a idéia hegeliana de uma "segunda natureza" para descrever como o capitalismo –um sistema de relações sociais dependentes para sua existência da ação humana– parece operar como se fora parte do mundo físico e estivesse sujeito a leis naturais que estão fora do controle humano. Como podem os seres humanos ser julgados como responsáveis por seus destinos individuais em um mundo com tais características? Se triunfam ou fracassam é mais provável que tal circunstância tenha relação nem tanto com suas próprias escolhas e esforços, mas sim com contingências que estão além de sua compreensão.

Em segundo lugar, deveríamos considerar qual seria o impacto das reformas igualitárias no funcionamento do capitalismo. Por exemplo, os igualitaristas com freqüência apóiam a idéia de um salário básico universal e incondicional. Entendem que cada cidadão deveria receber –como um direito– uma renda que lhe permitisse satisfazer suas necessidades de subsistência mais básicas sem ter de participar do mercado de

[69] Ver Cohen (1995: capítulo 5).
[70] Comparar Marx (1976: capítulo 1) e Polanyi (1957).

trabalho. Uma reforma desta índole resultaria extremamente atrativa, dado que evitaria as freqüentes conseqüências irracionais que os impostos e o estado de bem-estar geram em sua interação; e também asseguraria a independência econômica de certos grupos que, pelas razões que sejam, são efetivamente excluídos do mercado de trabalho ou só podem obter acesso ao mesmo em termos extremamente desfavoráveis. Então, isso poderia ser um passo para uma transformação social mais compreensiva[71]. Por razões óbvias, esta opção gera uma enorme resistência entre os capitalistas. Um dos pressupostos básicos do capitalismo como sistema econômico é que a maioria da população não possui nenhuma alternativa aceitável à opção de vender sua força de trabalho em termos suficientemente desfavoráveis para conduzi-los a sua exploração. A independência econômica que um tipo de salário básico –como direito igualitário a obter por fora do mercado– fornecido às pessoas alteraria de modo significativo o equilíbrio de poder capitalista: negociar um contrato salarial se converteria em uma transação voluntária muito mais genuína e, destarte, os capitalistas seriam compelidos a oferecer melhores condições de trabalho que poderiam fatalmente comprometer seu lucro ou benefício. Não há lugar para dúvidas. Qualquer país que tente por meio de um salário básico como o descrito trocar a marcha de sua sociedade em uma direção significativamente igualitária enfrentaria certamente um processo de fuga em massa de capitais e outras formas de resistência por parte dos grupos privilegiados e poderosos. A pressão imposta sobre Lula pelos mercados financeiros que o forçaram a diluir um programa de governo muito mais modesto ainda antes de chegar a se converter em presidente do Brasil é uma versão modesta do tipo de reações que provocaria uma tentativa séria de converter um salário básico universal em uma realidade efetiva.

Esta não é razão para abandonar a tentativa de levar adiante reformas tais como a proposta de um salário básico, mas sim para apoiá-las, entendendo que este tipo de proposta só poderá ser efetivamente alcançada em um contexto de luta que exponha um desafio mais extenso e intenso em relação ao controle capitalista sobre a economia em seu conjunto. Em outras palavras, um anticapitalismo conseqüente não pode evitar um tema básico da tradição socialista. Refiro-me à propriedade e ao controle dos meios de produção. Não obstante, existe uma vedação virtual em torno desta discussão do fim da Guerra Fria. Ainda no movimento contra a globalização capitalista tende-se a falar em

[71] Ver, por exemplo, Van Parijs e Van Der Veen (1993) e Barry (1997).

termos de regulação do capitalismo ou de um retorno ao mundo "desglobalizado" formado por capitalismos nacionais autônomos[72].

Este tipo de cuidado reflete a crença, disseminada ainda na esquerda do cataclismo de 1989-91, que o colapso da União Soviética demonstrou que o planejamento não pode funcionar. Um dos críticos do planejamento, Alec Nove, expôs o seguinte desafio: "Existem vínculos horizontais (o mercado) e há enlaces verticais (relações de hierarquia). Que outra dimensão existe?" (citado em Devine, 1988: 109-110). Em outras palavras, a coordenação econômica é necessariamente o horizontal, em cujo caso só pode tomar a forma de mercado; ou vertical, caso no qual se pensa em uma direção centralizada e de cima segundo o modelo stalinista da economia. Mas, neste caso, existe ao menos uma terceira via: redes democraticamente organizadas de produtores e consumidores que possam coletivamente negociar, em primeira instância, seriam vínculos de horizontalidade, um plano sobre os recursos a serem atribuídos. Existem dois modelos concretos deste tipo de planejamento democrático ou participativo. O primeiro, desenvolvido pelo economista socialista britânico Pat Devine, implica aquilo que o autor denomina "coordenação negociada", na qual os representantes dos grupos afetados negociariam sobre a atribuição de recursos até obter uma série consistente de preços que reflita as prioridades surgidas de um acordo coletivamente obtido[73]. O intelectual anarquista americano Michael Albert oferece uma versão mais descentralizada, ainda partindo da mesma idéia básica. Nas economias de participação coletiva, ou *parecons*, os indivíduos ou grupos exporiam suas próprias propostas de consumo e produção cuja conformidade geraria um plano total mediante um processo interativo de ajustes sucessivos de negociação. Ambos os modelos encarnam o mesmo princípio básico, que Albert denomina a norma do "autogerenciamento": "na medida em que possamos arrumá-lo, cada ator da economia deveria influenciar nos resultados ou sucessos econômicos em igual proporção a como eles mesmos são afetados por estes acontecimentos" (Albert, 2003: 40)[74].

A discussão de tais modelos nos conduz para além de Marx: da teoria normativa às especulações utópicas. Mas tal atalho é absolutamente inevitável atualmente: sem importar quão inteligível tenha sido a negação de Marx a considerar alternativas

[72] Ver Callinicos (2003: capítulos 2 e 3).
[73] Ver Devine (1988) e Callinicos (2003: 122-132).
[74] Diversos material sobre o *parecon* também pode ser encontrado na internet em <www.parecon.org>.

detalhadas ao capitalismo no contexto do socialismo do século XIX, esta postura não é mais defensável hoje depois do colapso do stalinismo em face de uma hegemonia neoliberal que permanentemente reitera o *slogan* de Margaret Thatcher: "Não há Alternativa" ao capitalismo de mercado. As análises realistas das dinâmicas do capitalismo e das estratégias eficazes contra o mesmo devem combinar-se com modelos de planejamento democrático normativamente informados e suficientemente focalizados capazes de demonstrar que Thatcher está equivocada frente à visão de formas concretas e muito mais definidas de alternativas ao capitalismo.

A discussão dos princípios e modelos igualitários em nenhum caso carece de ancoragem social. A aspiração à igualdade foi um dos ideais construídos pela moderna sociedade capitalista triunfante depois das grandes revoluções burguesas. De diferentes maneiras as revoluções inglesa, americana e francesa articularam um impulso igualitário na medida em que desafiavam as hierarquias do antigo regime. Ao proceder de tal maneira, desataram uma dinâmica que persiste até o presente, conforme novos grupos – de trabalhadores, escravos, mulheres, súditos coloniais, negros, lésbicas e gays, entre muitos outros– reafirmaram suas demandas de igualdade. Porém –embora o capitalismo seja o chão sobre o qual o ideal da igualdade ganhou forma pela primeira vez–, esse ideal somente pode realizar-se além de suas fronteiras.

Bibliografia

Albert, M. 2003 *Parecon: Life after Capitalism* (Londres: Verso).

Anderson, Elizabeth S. 1999 "What is the Point of Equality?" em *Ethics*, Vol. 109, Nº 2, janeiro.

Barry, Brian 1995 *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press).

Barry, Brian 1997 "The Attractions of Basic Income" em Franklin, Jane (ed.) *Equality* (Londres: Institute for Public Policy Research).

Bidet, Jacques 1995 *John Rawls et la théorie de la justice* (Paris: PUF).

Callinicos, Alex 2000 *Equality* (Cambridge: Polity Press).

Callinicos, Alex 2001 "Having Your Cake and Eating It" em *Historical Materialism*, Vol. 9.

Callinicos, Alex 2003 *An Anti-Capitalist Manifesto* (Cambridge: Polity Press).

Cohen, Gerald A. 1989 “On the Currency of Egalitarian Justice” em *Ethics*, Vol. 99.
Cohen Gerald A. 1992 “Incentives, Inequality, and Community” em Peterson, Grethe B. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press) Vol. XIII.
Cohen, Gerald A. 1993 “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities” em Nussbaum, Martha e Sen, Amartya (eds.) *The Quality of Life* (Oxford: Oxford University Press).
Cohen, Gerald A. 1995 *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).
Cohen, Gerald A. 2000 *If You’re an Egalitarian, How Come You’re So Rich* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Devine, Pat 1988 *Democracy and Economic Planning: The Political Economy of a Self-Governing Society* (Boulder: Westview Press).
Dworkin, Ronald 2000 *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Easterly, William 2001 “The Lost Decades: Developing Countries’ Stagnation in Spite of Policy Reform” em *Journal of Economic Growth*, Vol. 6, Nº 2.
Geras, Norman 1985 “The Controversy about Marx and Justice” em *New Left Review*, Nº 100.
Griffin, James 1986 *Well-Being. It’s Meaning, Measurement and Moral Importance* (Oxford: Clarendon).
Lukes, Steven 1986 *Marxism and Morality* (Oxford: Clarendon).
Marx, Karl 1976 *Capital* (Harmondsworth: Penguin) Vol. I.
Marx, Karl 1981 *O Capital* (Harmondsworth: Penguin) Vol. III.
Parfit, D. 2000 “Equality or Priority” em Clayton, Matthew e Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).
Pogge, Thomas W. 2002 *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity).
Polanyi, Karl 1957 *The Great Transformation: The political and Economic Origins of our Time* (Boston: Bacon Press).
Prowse, M. “Is Inequality Good for You?” em *Financial Times*, 7 de dezembro.
Rawls, John 1996 *Political Liberalism* (Nova Iorque: Columbia University Press).
Rawls, John 1999 (1971) *A Theory of Justice* (Oxford: Clarendon).

Raz, Joseph 1986 *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon).

Roemer, John 1996 *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Scanlon, T. M. 2000 “The Diversity of Objections to Inequality” em Clayton, Matthew e Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).

Sen, Amartya K. 1982 “Equality of What?” em Sen, Amartya K. *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Basil Blackwell).

Sen, Amartya K. 1992 *Inequality Reexamined* (Oxford: Clarendon Press).

Sen, Amartya K. 1999 *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press).

Temkin, L. 2000 “Equality, Priority, and the Levelling Down Objection” em Clayton, Matthew e Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).

UNDP (United Nations Development Programme) 1999 *Human Development Report 1999* (Nova Iorque: Oxford University Press).

Van Parijs, Philippe e Van Der Veen, Robert 1993 “A Capitalist Road to Communism” em Van Parijs, Philippe *Marxism Recycled* (Cambridge: Cambridge University Press).

Michael Löwy*

Marxismo e religião: ópio do povo? **

*Filósofo e diretor de pesquisa do Centro Nacional de Pesquisa Científica da França (CNRS).
** Tradução de Rodrigo Rodrigues.

A religião ainda é tal como Marx e Engels a entendiam no século XIX, um baluarte de reação, obscurantismo e conservadorismo? Brevemente, *sim*, é. Seu ponto de vista se aplica ainda a muitas instituições católicas (a Opus Dei é só o exemplo mais claro), ao uso fundamentalista corrente das principais confissões (cristã, judia, muçulmana), à maioria dos grupos evangélicos (e sua expressão na denominada “igreja eletrônica”), e à maioria das novas seitas religiosas, algumas das quais, como a notória Igreja do reverendo Moon, são nada mais que uma hábil combinação de manipulações financeiras, lavagem cerebral e anticomunismo fanático.

Entretanto, a emergência do cristianismo revolucionário e da teologia da libertação na América Latina (e em outras partes) abre um capítulo histórico e eleva novas e excitantes questões que não podem ser respondidas sem uma renovação da análise marxista da religião.

Inicialmente, confrontados com tal fenômeno, os marxistas recorreriam a um modelo tradicional de interpretação confrontando trabalhadores cristãos e camponeses, que poderiam ser considerados como suportes da revolução, com a Igreja considerada como corpo reacionário. Inclusive muito tempo depois, a morte do Padre Camilo Torres, que tinha se unido à guerrilha colombiana foi considerada um caso excepcional, ocorrida no ano de 1966. Mas o crescente compromisso de cristãos –inclusive muitos religiosos e padres– com as lutas populares e sua massiva inserção na revolução sandinista claramente mostrou a necessidade de um novo enfoque.

Os marxistas desconcertados ou confusos por estes desenvolvimentos ainda recorrem à distinção usual entre as práticas sociais vigentes destes cristãos, e sua

ideologia religiosa, definida como necessariamente regressiva e idealista. Entretanto, com a teologia da liberação vemos a aparição de pensadores religiosos que utilizam conceitos marxistas e convocavam para lutas pela emancipação social.

De fato, algo novo aconteceu no cenário religioso da América Latina durante as últimas décadas, de importância histórica a nível mundial. Um setor significativo da Igreja –crentes e clérigo– na América Latina trocou sua posição no campo da luta social, pondo seus recursos materiais e espirituais ao serviço dos pobres e de sua luta por uma nova sociedade.

O marxismo pode nos ajudar a explicar estes eventos inesperados?

* * *

A conhecida frase "a religião é o ópio do povo" é considerada como a quintessência da concepção marxista do fenômeno religioso pela maioria de seus partidários e oponentes. O quão acertado é este um ponto de vista? Antes de qualquer coisa, as pessoas deveriam enfatizar que esta afirmação não é de todo especificamente marxista. A mesma frase pode ser encontrada, em diversos contextos, nos escritos de Immanuel Kant, J. G. Herder, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess e Heinrich Heine. Por exemplo, em seu ensaio sobre Ludwig Börne (1840), Heine já a usava –de uma maneira positiva (embora irônica): "Bem-vinda seja uma religião que derrama no amargo cálice da sofredora espécie humana algumas doces, soníferas gotas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, esperança e crença". Moses Hess, em seu ensaio publicado na Suíça em 1843, toma uma postura mais crítica (mas ainda ambígua): "A religião pode tornar suportável [...] a infeliz consciência de servidão […] de igual forma o ópio é de boa ajuda em angustiosas doenças" (citado em Gollwitzer, 1962: 15-16)[75].

A expressão apareceu pouco depois no artigo de Marx *Sobre a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844). Uma leitura atenta do parágrafo marxista onde aparece esta frase, revela que é mais complexo que usualmente se acredita. Embora obviamente crítico da religião, Marx leva em conta o caráter dual do fenômeno e expressa: "A angústia religiosa é ao mesmo tempo a expressão da dor real e o protesto contra ela. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem

[75] Outras referências destas expressões podem encontrar-se neste artigo.

coração, tal como o é o espírito de uma situação sem espírito. É o ópio do povo" (Marx, 1969a: 304).

Se nos pusermos a ler o ensaio completo, aparece claramente que o ponto de vista de Marx é devedor mais da postura de esquerda neo-hegeliana –que via a religião como a alienação da essência humana– que da filosofia da Ilustração –que simplesmente a denunciava como uma conspiração clerical. De fato, quando Marx escreveu a passagem mencionada era ainda um discípulo de Feuerbach, e um neo-hegeliano. Sua análise da religião era, por conseguinte, "pré-marxista", sem referência a classes e a-histórico. Mas tinha uma qualidade dialética, cobiçando o caráter contraditório da "angústia" religiosa: ambas uma legitimação de condições existentes e um protesto contra estas.

Foi só depois, particularmente em *A Ideologia Alemã* (1846), que o característico estudo marxista da religião como uma realidade social e histórica começou. O elemento chave deste novo método para a análise da religião é aproximar-se dela como uma das diversas formas de ideologia –ou seja, da produção espiritual de um povo, da produção de idéias, representações e consciência, necessariamente condicionadas pela produção material e as correspondentes relações sociais. Embora ele esteja acostumado a utilizar o conceito de "reflexo" –o qual conduzirá a várias gerações de marxistas para um beco sem saída– a idéia chave do livro é a necessidade de explicar a gênese e desenvolvimento das distintas formas de consciência (religiosa, ética, filosófica, etc.) pelas relações sociais, "o que significa, é obvio, que a questão pode ser representada em sua totalidade" (Marx, 1969b: 154, 164). Uma escola "dissidente" da sociologia da cultura marxista (Lukács, Goldmann) estará a favor do conceito dialético de totalidade em lugar da teoria do reflexo.

Logo depois de escrever com Engels *A Ideologia Alemã*, Marx prestou pouca atenção à questão da religião como tal, ou seja, como um universo específico de significados culturais e ideológicos. Podemos encontrar, entretanto, no primeiro volume de *O Capital*, algumas observações metodológicas interessantes. Por exemplo, a bem conhecida nota de rodapé em que responde ao argumento sobre a importância da política na Antigüidade e da religião na Idade Média, revela uma concepção ampla da interpretação materialista da história: "Nem a Idade Média pôde viver do Catolicismo nem a Antigüidade da política. As respectivas condições econômicas explicam, de fato,

por que o Catolicismo lá e a política aqui desempenham o papel dominante" (Marx, 1968: 96, Tomo I). Marx nunca se tomaria a moléstia de defender as razões econômicas acima da importância da religião na Idade Média, mas esta passagem é importante porque reconhece que, sob certas condições históricas, a religião pode de fato desempenhar um papel *dominante* na vida de uma sociedade.

Apesar de seu pouco interesse pela religião, Marx prestou atenção à relação entre protestantismo e capitalismo. Diversas passagens de *O Capital* fazem referência à contribuição do protestantismo à acumulação primitiva de capital –por exemplo, por meio do estimulo à expropriação de propriedades da Igreja e campos comunais. Nos *Grundrisse*, formula –meio século antes do famoso ensaio de Max Weber!– o seguinte comentário significativo e revelador sobre a íntima associação entre protestantismo e capitalismo: "O culto do dinheiro tem seu ascetismo, seu auto-abnegação, seu auto-sacrifício –a economia e a frugalidade, desprezo pelo mundano, prazeres temporários, efêmeros e fugazes; o correr atrás do eterno tesouro. Daqui a conexão entre o Puritanismo inglês ou o Protestantismo holandês e o fazer dinheiro" (Marx, 1968: 749-750, Tomo I; 1973: 232; 1960a: 143). A semelhança –não a identidade– com a tese do Weber é surpreendente, mais ainda uma vez que o autor da *Ética Protestante* não pôde ter lido esta passagem (os *Grundrisse* foram publicados pela primeira vez em 1940).

Por outro lado, Marx se refere cada tanto ao capitalismo como uma "religião da vida diária" apoiada no fetichismo das mercadorias. Descreve o capitalismo como "um Moloch que exige o mundo inteiro como um sacrifício devido", e o progresso do capitalismo como um "monstruoso Deus pagão, que só queria beber néctar na caveira da morte". Sua crítica à economia política está salpicada de freqüentes referências à idolatria: Baal, Moloch, Mammon, Bezerro de Ouro e, é obvio, o conceito de "fetichismo" por si mesmo. Mas esta linguagem tem mais um significado metafórico que substancial (em termos da sociologia da religião) (Marx, 1960b: 226, Vol. 9 e 488, Vol. 26)[76].

Friedrich Engels apresentou (provavelmente por sua educação pietista) um interesse muito maior que o de Marx pelo fenômeno religioso e seu papel histórico. A contribuição principal de Engels ao estudo marxista da religião é sua análise da relação de representações religiosas com as lutas de classes. Além da polêmica filosófica de

[76] Alguns teólogos da liberação (por exemplo, Enrique Dussel, Hugo Assmann) farão extensivo o uso destas referências a sua definição de capitalismo como idolatria.

“materialismo contra idealismo”, ele estava interessado em entender e explicar formas históricas e sociais concretas de religião. A cristandade não apareceu (como em Feuerbach) como uma “essência” atemporal, mas sim como um sistema cultural experimentando transformações em diferentes períodos históricos. Primeiro a cristandade foi uma religião dos escravos, depois a ideologia estatal do Império Romano, depois vestimenta da hierarquia feudal e finalmente se adapta à sociedade burguesa. Assim aparece como um espaço simbólico no que se enfrentam forças sociais antagônicas –por exemplo no século XVI: a teologia feudal, o protestantismo burguês e os plebeus hereges.

Ocasionalmente, sua análise tropeça em um utilitarismo estreito, interpretação instrumental de movimentos religiosos. Em *Ludwing Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* escreve: “cada uma das distintas classes usa sua própria religião apropriada [...] e faz pouca diferença se estes cavalheiros acreditarem em suas respectivas religiões ou não” (Engels, 1969a: 281).

Engels parece não encontrar nada mais que o “disfarce religioso” de interesses de classes nas diferentes formas de crenças. Entretanto, graças a seu método de análise em termos de luta de classes, Engels se dá conta, e assim expressa em *A guerra camponesa na Alemanha* que o clero não era um corpo socialmente homogêneo: em certas conjunturas históricas, dividia-se internamente segundo sua composição social. É desta forma que durante a Reforma, temos por um lado o alto clero, cúpula da hierarquia feudal, e pelo outro, o baixo clero, que dá sustento aos ideólogos da Reforma e do movimento revolucionário camponês (Engels, 1969b: 422-475).

Sendo materialista, ateu e um irreconciliável inimigo da religião, Engels compreendeu, como o jovem Marx, o caráter dual do fenômeno: seu papel na legitimação da ordem existente, mas, além disso, de acordo a circunstâncias sociais, seu papel crítico, de protesto e até revolucionário.

Em primeiro lugar, ele estava interessado no cristianismo primitivo o qual definia como a religião dos pobres, desterrados, condenados, perseguidos e oprimidos. Os primeiros cristãos provinham dos níveis mais baixos da sociedade: escravos, homens livres aos quais lhes tinham sido negados seus direitos e pequenos camponeses prejudicados pelas dívidas (Engels, 1969c: 121-122, 407). Tão longe foi que até marcou um assombroso paralelo entre esta primitiva cristandade e o socialismo moderno,

expondo que: (a) ambos os movimentos foram criados pelas massas –não por líderes nem profetas; (b) seus membros foram oprimidos, perseguidos, e proscritos pelas autoridades dominantes e; (c) pregaram por uma iminente liberação e eliminação da miséria e da escravidão. Para adornar sua comparação, um tanto provocativamente, Engels citou um dito do historiador francês Renan: “se quer ter uma idéia de como foram as primeiras comunidades cristãs, olhe o ramo local da Associação Internacional de Trabalhadores” (Engels, 1969c).

Segundo Engels, o paralelismo entre socialismo e cristandade precoce está presente em todos os movimentos que sonham, desde todos os tempos, restaurar a primitiva religião cristã –dos tabories de John Zizka (“de gloriosa memória”) e dos anabatistas de Thomas Münzer até (logo depois de 1830) os comunistas revolucionários franceses e os partidários do comunista utópico alemão Wilhelm Weitling.

Entretanto, e conforme deixa referência constante em suas *Contribuições à história da cristandade primitiva,* Engels acredita que se mantém uma diferença essencial entre os dois movimentos: os cristãos primitivos escolheram deixar sua liberação para depois desta vida enquanto que o socialismo localiza sua emancipação no futuro próximo deste mundo (Engels, 1960: cap. 25).

Mas é esta diferença tão clara como parecia à primeira vista? Em seu estudo das grandes guerras camponesas na Alemanha já não se expõe esta oposição. Thomas Münzer, o teólogo e líder da revolução camponesa e herege anabatista do século XVI, queria o imediato estabelecimento na terra do Reino de Deus, o reino milenar dos profetas. De acordo com Engels, o Reino de Deus para Münzer era uma sociedade sem diferenças de classes, propriedade privada e autoridade estatal independente de, ou externa a, os membros dessa sociedade. Entretanto, Engels estava ainda tentado a reduzir a religião um estratagema: falou da “fraseologia” cristã de Münzer e seu “manto” bíblico (Engels, 1969b: 464). A dimensão especificamente religiosa do milenarismo de Münzer, sua força espiritual e moral, sua experimentada autêntica profundidade mística, Engels as parece haver evitado. Porém, Engels não esconde sua admiração pelo profeta alemão, descrevendo suas idéias como “quase-comunistas” e “religiosas revolucionárias”: eram em menor medida uma síntese das demandas plebéias daqueles tempos como “uma brilhante antecipação” de futuros objetivos emancipadores proletários. Essa dimensão antecipadora e utópica da religião não é explorada por

Engels, mas será trabalhada de maneira intensa e rica por Ernst Bloch.

O último movimento subversivo sob o estandarte da religião foi, segundo Engels, o movimento puritano inglês do século XVII. Se a religião, e não o materialismo ministrou a ideologia desta revolução, é pela natureza politicamente reacionária da filosofia materialista na Inglaterra, representada por Hobbes e outros partidários do absolutismo real. Em contraste com este materialismo e deísmo conservador, as seitas protestantes deram à guerra contra a monarquia dos Stuarts sua bandeira religiosa e seus combatentes (Engels, 1969d: 99).

Esta análise é interessante: rompendo com a visão linear da história herdada da Ilustração, Engels reconhece que a luta entre materialismo e religião não necessariamente corresponde à guerra entre revolução e contra-revolução, progresso e regressão, liberdade e despotismo, classes oprimidas e dominantes. Neste preciso caso, a relação é exatamente a oposta: religião revolucionária contra materialismo absolutista.

Engels estava convencido que da Revolução Francesa, a religião não podia funcionar mais como uma ideologia revolucionária, e se surpreendeu quando comunistas franceses e alemães –tais como Cabet ou Weitling– proclamariam que "cristandade é comunismo". Este desacordo sobre a religião foi uma das principais razões da não participação de comunistas franceses no *Anuário Franco-Alemão* em 1844 e da ruptura de Marx e Engels com Weitling em 1846.

Engels não podia antecipar a teologia da liberação, mas, graças a sua análise do fenômeno religioso do ponto de vista da luta de classes, trouxe à luz o potencial de protesto da religião e abriu caminho para uma nova aproximação –distinta tanto da filosofia da Ilustração quanto do neo-hegelianismo alemão– da relação entre religião e sociedade.

* * *

A maioria dos estudos realizados sobre religião no século XX se limitam a comentar, desenvolver ou aplicar as idéias esboçadas por Marx e Engels. Tais foram os casos, por exemplo, dos ensaios de Karl Kautsky sobre o utopista Tomas More ou sobre Thomas Münzer. Kautsky considerava todas estas correntes religiosas como movimentos "precursores do socialismo moderno", cujo objetivo era um estilo de comunismo

distributivo –oposto ao comunismo produtivo do movimento operário moderno. Enquanto Kautsky nos fornece interessantes revelações e detalhes a respeito das bases sociais e econômicas destes movimentos e suas aspirações comunistas, usualmente reduz suas crenças religiosas a um simples “pacote” ou “roupagem” que “oculta e dissimula” seu conteúdo social. As manifestações místicas e apocalípticas das heresias medievais são, a partir de seu ponto de vista, expressões de desespero, resultantes da impossibilidade de consumar seus ideais comunistas (Kautsky, 1913: 170, 198, 200-202). Em seu livro a respeito da Reforma alemã, não perde tempo com a dimensão religiosa da luta entre católicos, luteranos e anabatistas: desprezando o que ele chama a “disputa teológica” entre estes movimentos religiosos. Kautsky concebe como única tarefa do historiador “remontar as lutas desses tempos à contradição de interesses materiais”. Neste sentido, as *95 Teses* de Lutero, segundo Kautsky, não refletiram tanto um conflito sobre o dogma, como um conflito em torno de temas econômicos: o dinheiro que Roma extraía da Alemanha sob a forma de impostos eclesiásticos (Kautsky, 1921: 3,5).

Seu livro sobre Tomas More é mais original: oferece uma imagem candente e idílica do cristianismo popular medieval, como uma jubilosa e alegre religião, cheia de vitalidade e belas celebrações e festas. O autor de *Utopia,* Tomas More, é apresentado como o último representante deste catolicismo popular, velho e feudal –completamente diferente do jesuítico moderno. Segundo Kautsky, More escolheu como religião o catolicismo em lugar do protestantismo porque estava contra a brutal proletarização do grupo de camponeses resultante da destruição da Igreja tradicional e da expropriação de terras comunitárias pela Reforma Protestante na Inglaterra. Por outro lado, as instituições religiosas da ilha *Utopia* mostram que estava longe de ser um partidário do autoritarismo católico estabelecido: defendia a tolerância religiosa, a abolição do celibato clerical, a eleição de padres por suas comunidades e a ordenação de mulheres (Kautsky, 1890: 101, 244-249, 325-330).

Muitos marxistas no movimento de trabalhadores europeu eram radicalmente hostis à religião, mas acreditavam que a batalha atéia contra a ideologia religiosa devia subordinar-se às necessidades concretas da luta de classes, a qual demandava a unidade entre trabalhadores que acreditam em Deus e aqueles que não acreditam. O próprio Lênin que seguidamente denunciou a religião como uma “névoa mística” insistiu em

seu artigo *"Socialismo e religião"* (1905) que o ateísmo não deveria ser parte do programa do Partido porque a "unidade na real luta revolucionária das classes oprimidas por um paraíso na terra é mais importante que a unidade na opinião proletária sobre o paraíso no céu" (Lênin, 1972: 86, Vol. 10).

Rosa Luxemburgo compartilhou esta estratégia, mas desenvolveu um argumento diferente e original. Embora ela mesma tenha sido uma fervente atéia, em seus escritos atacou menos a religião como tal que as políticas e programas reacionários da Igreja, em nome de sua própria tradição. Em um ensaio escrito em 1905 ("Igreja e socialismo"), insistiu que os socialistas modernos são mais leais aos princípios originais da cristandade que o clero conservador de hoje. Desde que os socialistas lutam por uma ordem social de igualdade, liberdade e fraternidade, os padres, se honestamente queriam implementar na vida da humanidade o princípio cristão "ama ao próximo como a ti", deveriam dar as boas-vindas ao movimento socialista. Quando o clero apóia o rico, e aqueles que exploram e oprimem o pobre, estão em contradição explícita com os ensinamentos cristãos: servem não a Cristo, mas sim ao Bezerro de ouro. Os primeiros apóstolos da cristandade eram comunistas apaixonados e os Padres da Igreja (como Basílio e João Chrysostomo) denunciaram as injustiças sociais. Hoje esta causa é levada adiante pelo movimento socialista que aproxima o evangelho da fraternidade e a igualdade do pobre, e chama às pessoas a estabelecer na terra o Reino da liberdade e do amor ao próximo (Luxemburgo, 1971: 45-47, 67-75). Em lugar de levantar uma batalha filosófica em nome do materialismo, Rosa Luxemburgo tentou resgatar a dimensão social da tradição cristã para o movimento dos trabalhadores.

Austro-marxistas, como Otto Bauer e Max Adler, eram muito menos hostis à religião que seus camaradas alemães ou russos. Pareceram considerar o marxismo como compatível com alguma forma de religião, mas isto referido principalmente à religião como uma "crença filosófica" (de inspiração neo-kantiana) mais que como tradições religiosas históricas concretas[77].

Na Internacional Comunista se prestou pouca atenção à religião, embora um número significativo de cristãos tenha se unido ao movimento, e um ex-pastor protestante suíço, Jules Humbert-Droz, transformou-se nos anos 20 em uma das figuras líderes da Internacional Comunista. A idéia dominante entre marxistas naqueles tempos

[77] Um livro muito útil e extremamente interessante sobre este tema é o escrito pelo David McClellan (1987).

era que um cristão que se convertesse em socialista ou comunista necessariamente abandonaria sua prévia crença religiosa “anti-científica” e “idealista”. A peça teatral de Bertolt Brecht *Santa Joana dos Matadouros* (1932) é um bom exemplo deste tipo de colocação a respeito da conversão de cristãos à luta pela emancipação proletária. Brecht descreve com muita percepção o processo pelo qual Joana, uma líder do Exército de Salvação, descobre a verdade sobre a exploração e a injustiça social e morre denunciando suas primeiras e antigas idéias. Mas para ele deve haver um total e absoluto rompimento entre a antiga crença religiosa do personagem e seu novo credo de luta revolucionária. Pouco antes de morrer Joana diz aos operários:

> Se alguma vez alguém vier a te dizer
> que existe um Deus, invisível entretanto,
> de quem pode esperar ajuda,
> golpeia-o duro com uma pedra na cabeça
> até que morra.

A intuição de Rosa Luxemburgo, que se pode lutar pelo socialismo também em nome dos verdadeiros valores da cristandade original, perdeu-se neste tipo cru e um pouco intolerante de perspectiva materialista. Poucos anos depois que Brecht escreveu esta peça, apareceu na França (1936-1938) um movimento de cristãos revolucionários, alcançando vários milhares de seguidores, que apoiavam ativamente o movimento operário, em particular suas mais radicais tendências (a ala esquerda do Partido Socialista). Seu principal slogan era: “Somos socialistas porque somos cristãos”[78].

Entre os líderes e pensadores do movimento comunista, Gramsci é provavelmente quem mostrou a maior atenção a temáticas religiosas. Distintamente de Engels ou Kautsky não estava interessado no cristianismo primitivo ou nos hereges comunistas da Idade Média, mas sim na função da Igreja Católica na sociedade capitalista moderna: é um dos primeiros marxistas que tentou entender o papel contemporâneo da Igreja e o peso da cultura religiosa entre as massas populares.

Em seus escritos juvenis, Gramsci mostra simpatia por formas progressistas de religiosidade. Por exemplo, está fascinado pelo socialista cristão francês Charles Péguy:

[78] Ver a excelente investigação de Agnès Rochefort-Turquin (1986).

“a mais óbvia característica da personalidade de Péguy é sua religiosidade, a intensa crença […] seus livros estão cheios deste misticismo inspirado pelo mais puro e persuasivo entusiasmo, que leva a forma de uma prosa muito pessoal, de entonação bíblica”. Lendo *Nossa Juventude*, de Péguy, “embebedamo-nos com esse sentimento místico religioso do socialismo, de justiça que impregna tudo […] sentimos em nós uma nova vida, uma crença mais forte, afastada das ordinárias e miseráveis polêmicas dos pequenos e vulgares políticos materialistas” (Gramsci, 1958: 33-34; 1972: 118-119)[79].

Mas seus escritos mais importantes sobre religião se encontram nos *Cadernos do Cárcere*. Apesar de sua natureza fragmentária, pouco sistêmica e alusiva, estes contêm observações penetrantes. Sua irônica crítica às formas conservadoras de religião –particularmente o ramo jesuítico do catolicismo, pela qual sente sincera aversão– não lhe impediu de perceber também a dimensão utópica das idéias religiosas:

> a religião é a utopia mais gigante, a mais metafísica que a história jamais conheceu, desde que é a tentativa mais grandiosa de reconciliar, em forma mitológica, as reais contradições da vida histórica. Afirma, de fato, que o gênero humano tem a mesma ‘natureza’, que o homem […] como criado por Deus, filho de Deus, é portanto irmão de outros homens, igual a outros e livre entre e como outros homens [...]; mas também afirma que tudo isto não pertence a este mundo mas sim a outro (a utopia). Desta forma, as idéias de igualdade, fraternidade e liberdade entre os homens […] estiveram sempre presentes em cada ação radical da multidão, de uma ou outra maneira, sob formas e ideologias particulares (Gramsci, 1971).

Gramsci também insistiu nas diferenciações internas da Igreja segundo orientações ideológicas –liberal, moderna, jesuítica e correntes fundamentalistas dentro da cultura católica– e segundo as diferentes classes sociais: “toda religião [...] é realmente uma multiplicidade de distintas e às vezes contraditórias religiões: há um catolicismo para os camponeses, um para a pequena burguesia e trabalhadores urbanos, um para a mulher, e um catolicismo para intelectuais”. Além disso, acredita que o cristianismo é, sob certas

[79] Gramsci parece estar também interessado, no começo da década de 20, em um movimento camponês liderado pela esquerda católica, Guillo Miglioli. Ver sobre o particular o destacado livro do Rafael Díaz-Salazar *O Projeto do Gramsci* (1991: 96-97).

condições históricas, “uma forma necessária de desejo das massas populares, uma forma específica de racionalidade no mundo e na vida”; mas isto se aplica só a inocente religião das pessoas, não ao cristianismo jesuitizado, o qual é “puro narcótico para as massas populares” (Gramsci, 1971: 328, 397, 405; 1979: 17).

A maior parte de suas notas referem-se ao papel histórico e presente da Igreja Católica na Itália: sua expressão política e social através da Ação Católica e do Partido do Povo, sua relação com o Estado e as classes subordinadas, etc. Enquanto se concentra nas divisões de classes dentro da Igreja, Gramsci adverte a relativa autonomia da instituição, como um corpo composto de “intelectuais tradicionais” (o clero e os intelectuais católicos seculares) –quer dizer, intelectuais ligados a um passado feudal e não organicamente conectados a nenhuma classe social moderna. Isto é o motivo principal para a ação política da Igreja e para sua relação conflitiva com a burguesia italiana: a defesa de seus interesses corporativos, seu poder e privilégios.

Gramsci está muito interessado pela Reforma Protestante, mas distintamente de Engels e Kautsky, não se centra em Thomas Münzer e nos anabatistas, mas sim em Lutero e Calvino. Como leitor atento do ensaio de Max Weber, acredita que a transformação da doutrina calvinista da predestinação em “um dos maiores impulsos para a iniciativa prática que teve lugar na história do mundo”, é um exemplo clássico da passagem de um ponto de vista do mundo a uma norma prática de comportamento. De certa forma, as pessoas poderiam considerar que Gramsci utiliza Weber para suplantar a colocação economicista do marxismo vulgar, insistindo no papel historicamente produtivo de idéias e representações (Gramsci, 1979: 17-18, 50, 110; Montanari, 1987: 58).

Para ele, a Reforma Protestante, como um movimento nacional-popular autêntico capaz de mobilizar as massas, é um tipo de paradigma para a grande “reforma moral e intelectual” que o marxismo quer implementar: a filosofia da práxis “corresponde à conexão Reforma Protestante + Revolução Francesa: é uma filosofia que é também política e uma política que é de uma vez filosofia”. Enquanto Kautsky, vivendo na Alemanha protestante, idealizou o Renascimento italiano e desprezou a Reforma como “bárbara”, Gramsci, o marxista italiano, elogiou Lutero e Calvino e denunciou o Renascimento por considerá-lo um movimento aristocrático e reacionário (Gramsci, 1979: 105; Kautsky, 1890: 76).

As observações de Gramsci são ricas e estimulantes, mas em última análise seguem o padrão clássico marxista de analisar a religião. Ernst Bloch é o primeiro autor marxista que trocou radicalmente a estrutura teórica –sem abandonar a perspectiva marxista e revolucionária. De forma similar a Engels, distinguiu duas correntes sociais opostas: por um lado, a religião teocrática das Igrejas oficiais, ópio dos povos, um aparelho mistificador a serviço dos capitalistas; pelo outro, a secreta, subversiva e herética religião dos albigenses, husitas, de Joaquim de Flores, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling e Leon Tolstoi. Entretanto, distintamente de Engels, Bloch negou-se a ver a religião unicamente como um "manto" de interesses de classe: criticou expressamente esta concepção, enquanto a atribuía somente a Kautsky. Em suas manifestações contestadoras e rebeldes, a religião é uma das formas mais significativas de consciência utópica, uma das expressões mais ricas de *O Principio Esperança*. Através de sua capacidade de antecipação criativa, a escatologia judaico-cristã – universo religioso favorito de Bloch– contribui a dar forma ao espaço imaginário do ainda não–existente (Bloch, 1959; 1968).

Apoiando-se nestas pressuposições filosóficas, Bloch desenvolve uma interpretação iconoclasta e heterodoxa da Bíblia –ambos, o Antigo e Novo Testamento– marcando o pauperismo, que denuncia os faraós e pede que cada um escolha entre César e Cristo.

Um ateu religioso –para ele só um ateu pode ser um bom cristão e vice-versa– e um teólogo da revolução, Bloch não só produziu uma leitura marxista do milenarismo (seguindo Engels) mas sim também –e isto era novo– uma interpretação milenarista do marxismo, através da qual a luta socialista pelo Reino da Liberdade é percebida como a herança direta das heresias escatológicas e coletivistas do passado.

É obvio Bloch, como o jovem Marx da famosa frase de 1844, reconheceu o caráter dual do fenômeno religioso, seu aspecto opressivo e seu potencial para a sublevação. O primeiro requer do uso daquilo que ele denomina "a corrente fria do marxismo": a implacável análise materialista das ideologias, dos ídolos e das idolatrias. O segundo, entretanto, necessita da "corrente quente do marxismo" aquela que ambiciona resgatar o excedente cultural utópico da religião, sua força crítica e antecipadora. Além de qualquer "diálogo", Bloch sonhou com uma autêntica união entre cristandade e revolução, como aquela que teve lugar durante as guerras

camponesas do século XVI.

As idéias de Bloch eram, em certo ponto, compartilhadas por alguns dos membros da Escola de Frankfurt. Max Horkheimer considerou que “a religião é o registro dos desejos, nostalgias (*sehnsuchte*) e acusações de inumeráveis gerações” (Horkheimer, 1972: 374). Erich Fromm, em seu livro *O dogma de Cristo* (1930), usou o marxismo e a psicanálise para iluminar a essência messiânica, plebéia, igualitária e antiautoritária do cristianismo primitivo. E Walter Benjamin tratou de combinar em uma original síntese, teologia e marxismo, messianismo judeu e materialismo histórico, luta de classes e redenção[80].

A obra de Lucien Goldmann é outra tentativa de abrir o caminho para a renovação do estudo marxista da religião. Embora de uma inspiração muito distinta da de Bloch, estava também interessado no valor moral e humano da tradição religiosa. Em seu livro *O Deus oculto* (1955) desenvolveu uma muito sutil e criativa análise sociológica da heresia jansenista (incluindo o teatro de Racine e a filosofia de Pascal) como uma visão trágica do mundo, expressando a peculiar situação de um estrato social (a nobreza togada) na França do século XVII. Uma de suas inovações metodológicas é relacionar a religião não só aos interesses da classe, mas também a sua total condição existencial: examina, portanto, como este estrato legal e administrativo, entre sua dependência de e sua oposição à monarquia absoluta, deu uma expressão religiosa a seus dilemas na visão trágica do mundo do jansenismo. De acordo com David McLellan, esta é a “análise específica mais impressionante da religião produzida pelo marxismo ocidental” (McLellan, 1987: 128).

A parte mais surpreendente e original do trabalho é, entretanto, a tentativa de comparar –sem assimilar um ao outro– crença religiosa e crença marxista: ambas têm em comum o rechaço do puro individualismo (racionalista ou empirista) e a crença em valores trans-individuais –Deus para a religião, a comunidade humana para o socialismo. Em ambos os casos, a crença está apoiada em uma aposta –a aposta pascaliana na existência de Deus e a marxista na libertação da humanidade– que pressupõe o perigo do fracasso e a esperança do êxito. Ambos implicam algumas crenças fundamentais que não são demonstráveis no nível exclusivo de julgamentos

[80] Ver, de minha autoria, os artigos “Revolution against Progress: Walter Benjamin's Romantic Anarchism” (1985) e “Religion, Utopia and Countermodernity: The Allegory of the Angel of History in Walter Benjamin” (1993).

objetivos. O que os separa é obviamente o caráter supra-histórico da transcendência religiosa:

> A crença marxista é uma crença no futuro histórico que o ser humano cria por si mesmo, ou melhor dizendo, que devemos fazer com nossa atividade, uma "aposta" no êxito de nossas ações; a transcendência da que é objeto esta crença não é nem sobrenatural nem trans-histórica mas sim supra-individual, nada mais mas tampouco nada menos (Goldmann, 1955: 99).

Sem pretender de maneira nenhuma "cristianizar o marxismo", Lucien Goldmann introduziu, graças ao conceito de *crença*, uma nova maneira de ver a relação conflitiva entre convicção religiosa e ateísmo marxista.

A idéia de que existe um campo comum entre o espírito revolucionário e a religião já foi sugerida, em uma forma menos sistemática, pelo peruano José Carlos Mariátegui, o marxista latino-americano mais original e criativo. No ensaio "O Homem e o mito" (1925), propôs uma visão heterodoxa dos valores revolucionários:

> Os burgueses intelectuais ocupam seu tempo em uma critica racionalista do método, da teoria e da técnica revolucionária. Que mal-entendido! A força dos revolucionários não está baseada em sua ciência, mas sim em sua crença, sua paixão, seu desejo. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito [...] A emoção revolucionária é uma emoção religiosa. As motivações religiosas se mudaram do céu para a terra. Não são mais divinas, mas sim humanas e sociais" (Mariátegui, 1971a: 18-22).

Celebrando Georges Sorel, o teórico do sindicalismo revolucionário, como o primeiro pensador marxista em entender o "caráter religioso, místico e metafísico do socialismo", escreve poucos anos depois em seu livro *Defesa do marxismo* (1930):

> Graças a Sorel, o marxismo pôde assimilar os elementos e aquisições substanciais das correntes filosóficas que vieram depois de Marx. Substituindo as bases positivistas e racionalistas do socialismo em seu tempo, Sorel encontrou em

> Bergson e nas idéias pragmáticas que fortaleceram o pensamento marxista, restabelecendo sua missão revolucionária. A teoria dos mitos revolucionários, ao aplicar a experiência dos movimentos religiosos ao movimento socialista, estabeleceu as bases para uma filosofia da revolução (Mariátegui: 1971b: 21).

Tais formulações –expressão de uma rebelião romântica-marxista contra a interpretação dominante (semi-positivista) de materialismo histórico– podem parecer muito radicais. Em qualquer caso, deve estar claro que Mariátegui não quis fazer do socialismo uma igreja ou uma seita religiosa, mas sim tentou restaurar a dimensão espiritual e ética da luta revolucionária: a crença ("mística"), a solidariedade, a indignação moral, o total compromisso, a disposição em arriscar a própria vida (o que chama "heróico"). O socialismo para o Mariátegui era inseparável de uma tentativa de re-encantar o mundo através da ação revolucionária. Transformou-se em uma das referências marxistas mais importantes para o fundador da teologia da liberação, o peruano Gustavo Gutiérrez.

Marx e Engels pensaram que o papel subversivo da religião era coisa do passado, sem significação na época moderna da luta de classes. Este prognóstico foi mais ou menos historicamente confirmado por um século –com umas poucas importantes exceções (particularmente na França): os socialistas cristãos dos anos 30, os sacerdotes operários dos 40, a ala esquerda do sindicalismo cristão nos 50, etc. Mas para entender que foi acontecendo nos últimos 30 anos na América Latina (e em menor extensão também em outros continentes) ao redor da temática da teologia da liberação, precisamos integrar à nossa análise as colocações de Bloch e Goldmann sobre o potencial utópico da tradição judaico-cristã.

Bibliografia

Bloch, Ernest 1959 *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt-Main: Suhrkamp Verlag). Vols. I, II e III.

Bloch, Ernest 1968 *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Frankfurt-Main: Suhrkamp Verlag).

Díaz-Salazar, Rafael 1991 *El Proyecto de Gramsci* (Barcelona: Editorial Anthropos).

Engels, Friedrich 1960 "Contribution to the History of Primitive Christianity" em K.

Marx e F. Engels *On Religion* (Londres: Lawrence and Wishart).

Engels, Friedrich 1969a "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy" em Feuer, Louis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Londres: Fontana).

Engels, Friedrich 1969b "The Peasant War in Germany" em Feuer, Louis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Londres: Fontana).

Engels, Friedrich 1969c *Anti-Dühring* (Londres: Lawrence and Wishart).

Engels, Friedrich 1969d "On Materialism" em Feuer, Louis S. (ed.) *Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy* (Londres: Fontana).

Goldmann, L. 1955 *Le Dieu Caché* (Paris: Gallimard).

Gollwitzer, Helmut 1962 "Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube" em *Marxismusstudien* (Tübingen: Verte Folge).

Gramsci, A. 1958 "Carlo Péguy ed Ernesto Psichari" em *Scritti giovanili 1914*-1918 (Torino: Einaudi).

Gramsci, A. 1971 *Selections from the Prison Notebooks* (Londres: New Left Books).

Gramsci, A. 1972 "Os movimentos e Coppoleto" em *Sotto a Mole* (Turim: Einaudi).

Gramsci, A. 1979 *Il materialism storico* (Roma: Editori Riuniti).

Horkheimer, Max 1972 (1935) "Gedanke zur Religion" em *Kritische Theorie* (Frankfurt-Main: S.Fischer Verlag).

Kautsky, Karl 1890 *Thomas More und seine Utopie* (Stuttgart: Dietz Verlag).

Kautsky, Karl 1913 *Vorläufer des neueren Sozialismus. Erster Band. Kommunistische bewegungen im Mittelalter* (Stuttgart: Dietz Verlag).

Kautsky, Karl 1921 *Der Kommunismus in der deutschen Reformation* (Stuttgart: Dietz Verlag).

Lenin, V.I 1972 (1905) "Socialism and Religion" em *Selected Works* (Moscou).

Löwy, M. 1985 "Revolution against Progress: Walter Benjamin's Romantic Anarchism" em *New Left Review*, Nº 152, novembro-dezembro.

Löwy, M. 1993 "Religion, Utopia and Countermodernity: The Allegory of the Angel of History in Walter Benjamin", em *On Changing the World* (Atlantic Highlands: Humanities Press).

Luxemburgo, Rosa 1971 (1905) "Kirche und Sozialismus" em *Internationalismus und Klassenkampf* (Neuwied: Luchterhand).

Mariátegui, José Carlos 1971a (1925) “El hombre y el mito” em *El alma Matinal* (Lima: Editorial Amauta).

Mariátegui, José Carlos 1971b *Defensa del Marxismo* (Lima: Editorial Amauta).

Marx, Karl 1960a *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlim: Dietz Verlag).

Marx, Karl 1960b *Werke* (Berlim: Dietz Verlag).

Marx, Karl 1968 *Das Kapital* (Berlim: Dietz Verlag).

Marx, Karl 1969a (1844) “Towards the Critique of Hegel's Philosophy of Right” em Feuer, Louis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Londres: Fontana).

Marx, Karl 1969b (1846) “The German Ideology” em Feuer. Louis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Londres: Fontana).

Marx, Karl 1973 *Foundations of the Critique of Political Economy* (Midesex: Penguin Books) Rough Draft.

McClellan, David 1987 *Marxism and Religion* (Nova Iorque: Harper and Row).

Montanari, Marcello 1987 “Razionalità e tragicità do moderno em Gramsci e Weber” em *Critica marxista* (Roma) Nº 6.

Rochefort-Turquin, Agnès 1986 *Socialistes parce que Chrétiens* (Paris: Cerf).

Adolfo Sánchez Vázquez*

Ética e marxismo**

* Catedrático de Estética e Filosofia Política na Faculdade de Filosofia e Letras e Professor Emérito da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM).
** Tradução de Simone Rezende da Silva.

Propomos-nos examinar as relações entre ética e marxismo. Porém, ao abordá-las, necessitamos partir de uma distinção entre ética e moral que não sempre pode fazer-se com a conseguinte confusão de termos. Pois bem, por moral entendemos uma forma específica do comportamento humano, individual ou coletivo, que se dá realmente, ou que se propõe que deveria dar-se. E por ética entendemos a atenção reflexiva, teórica à moral em um ou outro plano –o fático ou o ideal– que não são para ela excludentes. Vale dizer: à ética interessa a moral, seja para entender, interpretar ou explicar a moral histórica ou social realmente existente, seja para postular e justificar uma moral, que não se dando efetivamente, considera-se que deveria dar-se.

Temos, pois, frente a nós, a moral em um duplo sentido: como objeto de reflexão ou conhecimento e como conjunto de princípios, valores ou normas às quais se considera que deveriam ajustar-se as relações, em sociedade, entre os indivíduos ou dos indivíduos com determinados grupos sociais ou com a comunidade. Contudo, este sentido normativo não somente é próprio da moral que se propõe, como também da crítica da moral existente, assim como da crítica à qual podem submeter-se outros tipos de comportamento humano como o político, o estético, o religioso, o lúdico ou o econômico. A partir deste enfoque, cabe uma crítica moral de certos atos como os de uma política que recorre a certos meios aberrantes, ou os de certa economia que rebaixa ou anula a dignidade do trabalhador ao fazer dele um simples instrumento ou mercadoria. Em casos como estes, a moral –justamente por seu caráter normativo– com sua crítica a partir de certos princípios, valores ou normas, enfrenta-se com outras

formas de comportamento humano que, por sua natureza específica não têm uma conotação moral. Entretanto, ao marcar a presença da moral em outras formas de comportamento humano, é necessário tomar cuidado para não acentuar esta presença até o ponto de dissolver nela o comportamento específico de que se trate; isto é, não se pode cair no extremo que o dissolve: o moralismo. Como também será necessário tomar cuidado com outro extremo que também dissolve a moral: o sociologismo, na teoria ou no pragmatismo ou "realismo" na prática [política].

Com estas precauções, abordemos o problema das relações entre o marxismo como ética e a moral, entendidos ambos os termos no duplo plano antes enunciado: explicativo e normativo.

I

Feitas estas observações prévias, respondamos de antemão que tais relações apresentam-se com um caráter problemático, pois inclusive alguns marxistas, para não falar dos que abordam estas questões de fora do marxismo, sustentam que essas relações, ao serem consideradas teórica e praticamente, são mais de divórcio que de bom entendimento. Chega-se inclusive a negar que haja lugar na teoria e na prática: um lugar para a ética e para a moral no marxismo. No meu modo de ver e para ir despejando o caminho inseguro que temos que recorrer –a problematicidade de uma ética marxista, ou mais exatamente de inspiração marxiana, não se coloca com a mesma força nos dois sentidos que atribuímos. No que tange o explicativo, ou seja: o que faz da moral objeto de reflexão ou conhecimento, é difícil deixar de admitir que, embora encontremos em Marx uma ética em sentido estrito, como um corpo de verdades, sistematicamente articulado, não se pode ignorar que, ao longo de sua obra, encontram-se explícitas menções –para não falar das implícitas mais abundantes– sobre a natureza ideológica da moral, acerca de seu caráter histórico e social, sobre sua vinculação com as relações de produção e os interesses de classe, assim como sobre sua função na sociedade e, particularmente, na sociedade socialista. Isso quer dizer que, não obstante a escassa presença aberta e da falta de sistematicidade dessas idéias na obra de Marx, a moral não deixa de estar presente nela como objeto de conhecimento e com suficiente altura teórica para inspirar a ética que alguns marxistas tentamos construir.

Desta forma, a problematicidade das relações entre ética e marxismo, ou entre marxismo e moral, ganha força sobretudo quando, nessas relações, a moral é entendida em um sentido normativo: como a moral que impregna a crítica do capitalismo, o projeto da nova sociedade socialista –comunista e, finalmente, o comportamento prático, revolucionário para converter esse projeto em realidade, tanto na fase prévia para destruir o velho sistema social como para construir outro novo.

II

Pois bem, voltemos à pergunta crucial: há lugar para a moral nessa crítica, nesse projeto de nova sociedade e nesse comportamento prático, político revolucionário? E, se há, que alcance tem: aleatório ou necessário, negativo ou positivo, irrelevante ou importante sem ser determinante ou decisivo? Tais são as questões em jogo. As respostas dos marxistas a elas oscilam –sem nos determos agora em seus matizes– entre duas posições diametralmente opostas: *uma,* a que nega que haja um lugar necessário e relevante para a moral em Marx e no marxismo nos três planos expostos: a crítica do capitalismo, o projeto de nova sociedade e a prática política revolucionaria; e *outra*, a posição que sustenta que sim, que há um lugar necessário e relevante para a moral em Marx e no marxismo, mas um alcance que não é determinante e decisivo –nos três planos mencionados– justamente o que atribui certo "moralismo", rechaçado firmemente por Marx.

Como inclinar-se por uma ou outra posição que, na verdade, são contraditórias? O mais aconselhável seria acudir aos textos de Marx, desde os juvenis até aos tardios, passando pelos de sua maturidade. Porém, ao nos determos neles, encontramos passagens que vêm alimentar, em desigual proporção, uma e outra posição contraditória. Com relação à primeira, vemos que Marx (e Engels) disse em *A Ideologia alemã:* "os comunistas não predicam nenhuma moral" e não a predicam –sustenta– porque toda moral, por sua natureza ideológica, é falsa ou encobre os interesses da classe dominante a qual serve. Um rechaço tão categórico como este é encontrado no *Manifesto Comunista.* E, em *O Capital* achamos a idéia de que a transação entre força de trabalho e capital é justa por corresponder às relações de produção capitalistas, idéia que foi interpretada, às vezes, como se implicasse a improcedência da crítica moral do

capitalismo. Passagens como estas são as que levaram a incluir Marx, junto com Nieztsche e Freud, no trio dos "filósofos da suspeita", dada sua crítica da moral, ou a endossar o "imoralismo" que lhe atribuem inclusive alguns marxistas.

Desta forma, em contraste com as passagens de textos de Marx que abonam essa posição, encontramos em um de seus escritos mais antigos o imperativo de subverter o mundo social no qual o homem é humilhado. E muitas são as passagens de seus textos juvenis que condenam a imoralidade do capitalismo. Um claro conteúdo moral adverte-se, em sua teoria de alienação do trabalho nos *Manuscritos de 1844* e já em sua maturidade, nos *Grundrisse* (escritos preparatórios de *O Capital*) ao criticar a usurpação pelo capitalista, do tempo livre que cria o trabalhador. O mesmo conteúdo impregna em um de seus últimos escritos, a *Crítica do Programa de Gotha* sua visão da sociedade desalienada, comunista, articulada no que tange à distribuição dos bens produzidos, entorno de dois princípios: conforme o trabalho aportado, na primeira fase dessa sociedade e às necessidades de cada indivíduo na fase superior, propriamente comunista.

No entanto, ainda que ao longo da obra de Marx predominem as passagens que permitam assegurar à moral um lugar, não se pode negar que existam outras que a negam pondo-se assim a contradição exposta. E, às vezes, esta se dá em um mesmo texto: por exemplo, no mesmo *Manifesto Comunista* que desqualifica a moral como preconceito burguês, critica-se *moralmente* a burguesia por ter convertido a "dignidade pessoal" –que obviamente é um valor moral– em um valor de troca. Assim, pois, é necessário reconhecer que existem posições contraditórias sobre a moral na obra de Marx. Porém, este reconhecimento não nos autoriza a dar por acabado, o problema de se há ou não lugar para a moral em Marx e no marxismo. Ao contrário, nos obriga a abordá-lo, além desta ou daquela passagem, no contexto geral da natureza e do sentido de toda a obra teórica e prática de Marx.

III

Pois bem, de acordo com essa natureza e esse sentido, está certo deixar a moral fora da teoria e da prática de Marx e do marxismo, ou ao contrário é necessário situá-la como um componente necessário de uma e outra? Mas, ao colocarmos a questão nestes

termos, não se pode passar por alto uma realidade, a saber: que, às vistas das diversas interpretações do legado de Marx, não há somente um Marx comumente aceito pelos marxistas, o que leva consequentemente a aceitar que se dá uma pluralidade de marxismos. Recordemos, por exemplo, como emergiam as ruidosas polêmicas de alguns anos entre marxistas, um Marx "científico" e outro "ideológico", assim como o Marx sem "cortes" epistemológicos no qual se integravam um e outro: o Marx "frio" e o "quente", dos quais falava Bloch. Também se falava do Marx objetivista, determinista e do Marx no qual conjugam subjetividade e objetividade, determinação e liberdade. E assim poderíamos enumerar, emergindo nessas polêmicas outros Marx distintos e opostos entre si.

Então, do modo como se interprete o legado de Marx e se conceba o marxismo que se remete a ele, dependerá definitivamente, o lugar que, um e outro, destina à moral. Recordemos que nos referimos à moral em sentido normativo, pois nenhum marxista poderia negar que, como já dissemos anteriormente, Marx faz objeto de conhecimento a moral no contexto de sua concepção da história e da sociedade. Porém, voltemos à questão da moral pondo-a em relação com a visão que se tenha de Marx. Certamente, se Marx é somente, ou antes de tudo, um cientista ou descobridor de conteúdos teóricos (da economia, da história ou da sociedade) e, consequentemente, o marxismo inspirado por este Marx é somente uma nova prática ou uma nova ciência (Althusser), a moral em um sentido normativo não teria, na verdade nada que fazer aí. Pode-se compreender então, que se fale do "imoralismo" de Marx, assim como da incompatibilidade entre marxismo e moral. Nada novo, por certo, pois já em tempos mais distantes falavam assim Hilferding e Kautsky, depois de haver reduzido o marxismo à ciência econômica e social, o que levou outros contemporâneos seus, como Vörlander, a buscar fora do marxismo, na ética de Kant, a moral necessária para inspirar um comportamento prático, socialista. E essa mesma redução do marxismo à ciência, com sua conseguinte incompatibilidade com a moral, é a que reaparece no "antihumanismo teórico" de Marx, segundo a interpretação althusseriana, e no insípido marxismo analítico anglo-saxão de nossos dias. Em ambos os casos, a moral se esfumaça, seja ao ficar encurralada no sótão da ideologia "humanista" (Althusser), seja ao ceder seu lugar aos bens e valores morais, na luta pelo socialismo, aos não morais (Wood, 1981). Porém, Marx é somente um

cientista? E o marxismo é somente uma ciência? E a moral, para um e outro, é somente objeto de conhecimento?

IV

Para nós, Marx é antes tudo o que encontramos cedo em suas famosas *Teses sobre Feuerbach*, especialmente na tese XI. Ainda que muito citada, vale a pena recordá-la, pois nem sempre foi devidamente compreendida. Disse assim: “Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*”. Como vemos, a tese tem duas partes claramente delimitadas, mas às vezes estreitamente vinculadas entre si. Em ambas as partes, encontramos o mesmo referente: o mundo (certamente o mundo humano, social), porém, em duas perspectivas distintas e não contrapostas: como objeto de interpretação na primeira parte e como objeto de transformação na segunda. A uma e outra perspectiva correspondem, respectivamente, dois modos de relação com o mundo, ou de comportamento humano: o teórico e o prático. Ambas as relações (interpretação e transformação), longe de serem excludentes, imbricam-se forçosamente. Marx não está prescindindo, de modo algum –como crêem os pragmáticos, taticistas ou praticistas– da necessidade de interpretar ou pensar o mundo. O que está criticando é o limitar-se a interpretá-lo, ou seja: o pensar que se encerra em si mesmo à margem da prática para transformá-lo. Contudo, Marx o considera indispensável, pois para poder mudar o mundo é necessário pensá-lo, mas não obstante esta relação que não pode ser posta de lado, o prioritário e determinante nela é o momento da transformação, como se estabelece inequivocamente na segunda parte da Tese: “a questão, porém, é *transformá-lo*”. E justamente trata-se disso, porque a transformação do mundo é prioritária e determinante, Marx critica os filósofos (ou teóricos em geral) que se limitam a interpretá-lo. Não se aponta, portanto, toda teoria, mas sim a que se limita a interpretar; vale dizer, a que ao não integrar-se no processo de transformação, deixa o mundo como está.

Há, pois, em Marx uma centralidade da práxis, entendida –de acordo com a primeira *Tese sobre Feuerbach*– como uma atividade subjetiva e objetiva, por sua vez, teórica e prática. E a práxis é central para Marx justamente porque se trata de transformar o mundo. Por conseguinte, o marxismo que se remete a este Marx, que nele

se inspire e que dele se nutra –sem canonizá-lo– pode caracterizar-se como uma "filosofia da práxis". E tal caracterização é a que pretendi fundamentar e desenvolver em minha *Filosofia da práxis* (edição original de 1967, revisada e ampliada, em 1980).

V

Desta forma, tendo sempre como eixo esta centralidade da práxis, destacamos no marxismo assim entendido quatro aspectos essenciais que passamos brevemente a mostrar.

O marxismo é, em primeiro lugar, uma crítica do existente e, em particular, do capitalismo: crítica de seus males sociais, engendrados necessariamente ou estruturalmente por ele, –que como toda crítica– pressupõe certos valores desde os quais se exerce. Falar dos males sociais que se critica, significa por sua vez pressupor os bens sociais os quais encarnam esses valores –morais e não morais– que o capitalismo limita, asfixia ou nega realmente.

O marxismo é, em segundo lugar, um projeto, idéia ou utopia de emancipação social, humana, ou de nova sociedade como alternativa social na qual desaparecem os males sociais criticados. Trata-se de um projeto de nova sociedade (socialista-comunista), na qual os homens livres da opressão e da exploração, em condições de liberdade, igualdade e dignidade humana, dominem suas condições de existência; um projeto por sua vez, desejável, possível e realizável, mas não inevitável sua realização. *Desejável:* pela superioridade de seus valores sobre os que regem o capitalismo, e por responder ao interesse e às necessidades de toda a sociedade; *possível*, se na realidade dão-se as condições históricas e sociais necessárias para sua realização. E *realizável*, se dadas essas condições, os homens tomam consciência da necessidade e possibilidade da nova sociedade e se organizam e atuam para instaurá-la. Portanto, nem o capitalismo é eterno, nem o socialismo é inevitável. Entretanto, se o projeto de nova sociedade não se realiza ou a desaparição do capitalismo chega demasiadamente tarde, o famoso dilema de Rosa Luxemburgo poderia resolver-se em uma barbárie que nem ela –e muito menos Marx– teriam podido suspeitar.

O marxismo é, em terceiro lugar, conhecimento da realidade (capitalista) a transformar e das possibilidades de transformação inscritas nela, assim como das

condições necessárias, das forças sociais e dos meios adequados para levar a cabo essa transformação. Ainda que o conhecimento por si não garanta que esta se cumpra, garante-se –ao inserir-se no correspondente processo prático– que o projeto não se converta em um simples sonho, impossível de realizar, ou em uma aventura, condenada ao fracasso.

Finalmente, o marxismo distingue-se por sua vontade de realizar o projeto; isto é, por sua vinculação com a prática, pois não basta criticar o existente, nem projetar uma alternativa a ele, como tampouco basta o conhecimento da realidade a ser transformada. É necessário todo um conjunto destes atos efetivos que constituem a prática e, em especial, a prática política destinada a realizar o projeto de emancipação. Nenhum dos quatro aspectos mencionados pode ser separado dos demais, ainda que haja um deles –a prática– que sendo determinante e mantém todos em sua unidade.

Considerado assim o marxismo, como filosofia da práxis, com os diferentes aspectos marcados, voltemos à questão central, já colocada: a das relações entre ética e marxismo, ou também entre marxismo e moral. A abordaremos, em cada um dos quatro aspectos mostrados do marxismo. Ou seja, tentaremos ver como a moral entra em sua crítica do existente, em seu projeto de nova sociedade, como objeto de conhecimento e, por último, na prática política transformadora. Isso nos permitirá determinar, definitivamente, se no marxismo há um vazio ou um lugar para a moral.

VI

A crítica do marxismo ao capitalismo tem um significado moral, ainda que certamente não se reduza a ele, pois o capitalismo é criticável também por não satisfazer as necessidades vitais da imensa maioria da humanidade. Na verdade, este sistema não conseguiu oferecer os bens materiais e sociais e para levar não a “boa vida” da qual desfruta a minoria privilegiada, mas sim para viver nas condições humanas indispensáveis, no que tange à alimentação, moradia, saúde, segurança ou proteção social. Contudo, o capitalismo de ontem e de hoje pode e deve ser criticado pela profunda desigualdade no acesso à riqueza social e às injustiças que derivam dela; pela negação ou limitação das liberdades individuais e coletivas ou por sua redução –quando as reconhece– a um plano retórico ou formal; por seu tratamento dos homens –na

produção e no consumo– como simples meios ou instrumentos. Tudo isso entranha a asfixia ou limitação dos valores morais correspondentes: a igualdade, a justiça, a liberdade e a dignidade humana. O capitalismo pode e deve ser criticado moralmente pela alienação a qual submete o trabalhador ao desumanizá-lo, convertendo-o em simples objeto ou mercadoria, como critica Marx em seus trabalhos de juventude, ou pela exploração que impõe o capitalista ao forçar-lhe a vender sua força de trabalho e apropriar-se da mais valia que cria, como critica Marx em suas obras de maturidade. Há, pois, em Marx e no marxismo uma crítica moral do capitalismo que pressupõe os valores morais a partir dos quais ela é feita, valores negados no sistema social que se critica, mas próprios da sociedade alternativa que propõe para substituí-lo. Com o qual estamos afirmando a presença da moral no projeto de nova sociedade que, livre da alienação e da exploração do homem pelo homem, assegure liberdades individuais e coletivas efetivas a seus membros: a igualdade social deles; a justiça que, no plano distributivo, caracteriza-se pela distribuição dos bens produzidos conforme o trabalho aportado pelos produtores, na primeira fase, e de acordo com as necessidades dos indivíduos na segunda fase, superior, comunista. Estamos, então, frente a uma sociedade livre, justa, igualitária –em sua primeira fase– e desigual –na segunda, que permitirá realizar o valor moral mais alto– postulado por Kant: a autorealização do homem como fim. Assim, pois, para o marxismo, a moral é um componente essencial de seu projeto de emancipação social, humana.

Quanto ao marxismo como conhecimento ou com vocação científica, já mostramos que a moral entra nele como objeto de reflexão de sua ética em um sentido explicativo, ou seja: como teoria deste comportamento específico –individual e coletivo– que se dá histórica e socialmente. Aqui se colocam os problemas determinados por sua natureza ideológica, histórica e social. E justamente pela natureza desta forma especifica de comportamento humano, a ética marxista, ou de inspiração marxiana, distingue-se das éticas individualistas, formais ou especulativas que pretendem explicar a moral à margem da história e da sociedade, ou dos interesses dos grupos ou classes sociais. Todavia, a moral não só entra no marxismo como objeto a ser explicado, mas também em um sentido normativo como moral (socialista) de uma nova sociedade, justificando sua necessidade, desejabilidade e possibilidade, após a crítica da moral dominante sob o capitalismo. Há então, lugar no marxismo tanto para uma Ética

que tente explicar a moral realmente existente, como para uma ética normativa que postule uma nova moral, necessária, desejável e possível quando se dêem as bases econômicas e sociais necessárias para construir a nova sociedade na qual essa moral há de prevalecer. Finalmente, se o marxismo como “filosofia da práxis” caracteriza-se fundamentalmente por sua vocação prática, e, particularmente, por sua vinculação com a prática política necessária para transformar o mundo presente em uma direção emancipadora, é necessário esclarecer o lugar da moral nessa prática na qual se conjugam indissoluvelmente os fins e valores que persegue e aspira realizar com os meios necessários e adequados para alcançá-los. Assim entendida, a prática política tem relação com a moral por estas razões:

- Pelo conteúdo moral dos fins e valores: igualdade e desigualdade (respectivamente, nas duas fases da nova sociedade, antes mostradas), liberdades individuais e coletivas efetivas, justiça, dignidade humana e auto-realização do homem como fim. Trata-se de fins e valores propriamente morais, ainda que a prática política persiga também outros, não propriamente estes, vinculados com uma “boa vida”, como os que também mostramos.

- Pelo conteúdo moral do uso dos meios necessários para alcançar esses fins e valores, se os meios forem considerados instrumentalmente, ou seja, por sua eficácia, devem ser julgados também por critérios que impõem limites a seu uso, mesmo sendo eficazes.

- Pelos valores morais –como os da lealdade, da solidariedade, da sinceridade, ou do altruísmo, etc.– que hão de reger a participação dos indivíduos nas ações propriamente políticas, descartando, portanto, tudo aquilo que os nega: deslealdade, traição, egoísmo, etc.

- Y, por fim, pelo peso do fator moral na motivação da prática política. Certamente, a participação de indivíduos e grupos nos atos coletivos correspondentes, pode estar motivada legitimamente pelo cálculo das vantagens ou benefícios que a dita participação pode acarretar, sobretudo quando se trata de obter melhores condições de vida. Essa motivação inspirou –e continua inspirando– as lutas sindicais na sociedade capitalista. Agora quando se trata de lutas políticas destinadas a transformar o próprio sistema social, já não basta o

cálculo dos benefícios –sobretudo, dos imediatos– que possam aportar, mas que também entranham riscos que em situações limites, possam significar o sacrifício da liberdade e inclusive da própria vida. Nestes casos, somente uma motivação moral, ou seja, não só a consciência da necessidade de realizar certos fins ou valores, mas também do dever de contribuir para realizá-los pode impulsionar a atuar, sem esperar vantagens ou benefícios, correndo riscos e sacrifícios, em algumas situações extremas.

VII

Chegamos, assim, ao final de nossa exposição, respondendo à questão central que nos havíamos colocado: a de se há um lugar ou um vazio para a moral no marxismo. E nossa resposta, a modo de conclusão, é que sim, que há um lugar para a moral no marxismo, mas precisando imediatamente que existe se o marxismo se interpreta não em um sentido cientificista, determinista ou objetivista, mas como "filosofia da práxis". Isto é, se for concebido com os quatro aspectos mostrados: crítica do existente, projeto alternativo de emancipação, conhecimento da realidade e vocação prática, em sua unidade indissolúvel e articulados em torno de seu eixo central: a prática transformadora, pois uma vez mais –como disse Marx: "trata-se é de transformar o mundo".

Bibliografia

Althusser, Louis 1968 *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).

Bloch, Ernst 1977 *El principio esperanza* (Madri: Aguilar) Vol. I, II e III.

Marx, Karl 1962 "Manuscritos económico-filosóficos de 1844" em Marx, Karl e Engels, Friedrich *Escritos económicos varios* (México: Grijalbo).

Marx, Karl 1969 "Tesis sobre Feuerbach" em Marx, Karl e Engels, Friedrich *La ideología alemana* (Montevidéu: Pueblos Unidos).

Marx, Karl 1974 "Crítica del Programa de Gotha" em Marx, Karl e Engels, Friedrich *Obras escogidas* (Moscou: Progreso) Tomo I.

Marx, Karl 1976 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Vol. I, II e III.

Marx, Karl 1986 *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultura Económica) Vol. I, II e III.

Marx, Karl e Engels, Friedrich 1956 *La ideología alemana* (México: Grijalbo).

Marx, Karl e Engels, Friedrich 1974 “Manifiesto del Partido Comunista” em Marx, Karl e Engels, Friedrich *Obras escogidas* (Moscou: Progreso) Tomo I.

Sánchez Vázquez, Adolfo 2003 (1967) *Filosofía de la praxis* (México: Fondo de Cultura Económica).

Wood, Allen W. 1981 *Karl Marx* (Londres: Routledge and Kegan Paul).

María Rosa Palazón Mayoral*

A filosofia da práxis segundo Adolfo Sánchez Vázquez**

* Doutora em Filosofia e licenciada em Letras Hispânicas pela Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). Professora e pesquisadora da Faculdade de Filosofia e Letras da mencionada unidade acadêmica.

** Tradução de Simone Rezende da Silva.

Adolfo Sánchez Vázquez é um filósofo prolífico que refinou suas argumentações ao longo de muitos anos. Fiel a sua convicção libertária, elevou constantemente sua voz de protesto porque, disse: "o importante é como se está na terra". Em 1961, apresentou como tese de doutorado, a qual considera sua obra maior, *Filosofia da práxis.* Desde então, uma de suas ambições tem sido que se supere "o dogmatismo e a esclerose que durante longos anos havia suavizado o viés crítico e revolucionário do marxismo" (1985: 11). Editou a *Filosofia da práxis* em 1967; depois de numerosas reimpressões, tal "fio crítico" o obrigou a eliminar na reedição (1980) colocações que já não compartilhava sobre a essência e a alienação humanas para adentrar nas propostas filosóficas e econômicas do jovem Marx. E este processo de revisão não termina até a última edição em 2003, na qual refaz e precisa a absolutização do proletariado como a classe majoritária que dominará a terra e protagonizará a derrota do capitalismo, assim como sua ojeriza pela palavra "utopia", herdada dos ataques que este mesmo filósofo alemão escreveu contra os chamados socialistas utópicos, e, por último, deixa para trás sua antiga paixão concordante com as reminiscências positivistas do Marx aficionado com a palavra "ciência" (e seu método nomológico-dedutivo, ou segundo quantitativas leis probabilísticas), que ao longo dos séculos XIX e parte do XX concebeu-se como a *possuidora* da Verdade absoluta, no lugar da religião. Tampouco Sánchez Vázquez acreditava que a história universal transcorra linearmente pelas mesmas fases ou estados, mas sim que as marchas históricas são complexas e, em boa parte, únicas.

Como se isso não fosse pouco, o divisor de águas da invasão de Tchecoslováquia pelo Pacto de Varsóvia, aparelhado com os movimentos estudantis democratizadores, que em 1968 repudiaram o marxismo-leninista dogmático, lhe ensinaram a duvidar, a criticar (Sánchez Vázquez, 2003: 38) e se auto-criticar como demonstra em *Ciência e revolução (o marxismo de Althusser*), *Filosofia e economia no jovem Marx (os Manuscritos de 1844)* e em sua *Ética*.

Esse filósofo hispano-mexicano chegou à conclusão de que o pensamento de Marx mais vigente é estruturalista, ou melhor, sistêmico: "uma concepção estruturalista da história" (Sánchez Vázquez, 1985: 24) que contempla as realidades sociais como totalidades ou conjuntos estruturados de maneira tal, que se uma parte é alterada, altera-se o todo. Logo, é necessário estudar os vínculos do todo com suas partes, e vice-versa. Em cada conjunto estruturado existem normas hierarquicamente determinantes (que os estruturalistas e Marx chamavam "sistema"), ainda que tais normas sejam heterogêneas e até incoerentes, razão pela qual, graças a sua posta em prática, nenhuma sociedade permanece estável. No entanto, estas contradições do código são seus modos normais de operar: não operam como uma máquina coordenada com perfeição, senão que a ordem prevalecente sofre alterações substanciais (em um tempo histórico longo ou curto). Logo, não basta analisar nossas organizações sociais mediante cortes sincrônicos absortos na realização de um código, mas sim preocupar-se em entender como se rompe sua relativa estabilidade, e quis são a gêneses e os processos evolutivos de uma nova ordem sob outras normas, isto é, entender a história ou, se assim se prefere, a diacronia. As normas, uma abstração explicativa, não se mudam elas mesmas (não são seres vivos); suas mudanças devem-se aos comportamentos de pessoas que puderam marcá-las (ainda que agora desconheçamos seu nome). Ao estudar cada sociedade, hierarquizam-se os fatores determinantes dos processos históricos e os indivíduos ou agentes da mudança (com freqüência as autoridades políticas máximas não são as mais influentes). Portanto, enfocar sincronicamente o código como se carecesse de alterações profundas é uma hipóstase. Tampouco o caráter histórico da realidade em questão é isolável de sua origem e desenvolvimento.

Alguns trabalhos não se interessam pelos aspectos diacrônicos: "A prioridade do estudo das estruturas sobre sua gênese e evolução é inegável quando a investigação se propõe fazer a teoria de um sistema ou todo estruturado" (Sánchez Vázquez, 1985: 29).

Porém, qualquer teoria completa requer observar o factual: é mister que repare na unicidade histórica concreta. O marxismo, uma filosofia para a mudança, tem que se alijar de abstrações ontologizantes que nada explicam da vida e das vivências que têm ocorrido ou podem ocorrer em um espaço-tempo, e saber que cada fenômeno histórico tem um caráter singular, irrepetível. Por exemplo, se os Estados são instrumentos das classes dominantes, devemos dizer que no capitalismo têm existido os bonapartistas, cuja tendência é mediar entre as classes que existem sob sua jurisdição. No caso de nossa América, sempre com uma vocação antiimperialista, temos a: Lázaro Cárdenas no México; Arbenz na Guatemala; o primeiro Cheddi Jagam na Guiana; Torrijos no Panamá, Goulart no Brasil. O marxismo nutre-se com a história para enriquecer as teorias que perduram e descartar aquelas que não estão na ordem do dia.

Sánchez Vázquez sustenta sua perspectiva da práxis como categoria central do marxismo: "continuamos pensando que o marxismo é antes de tudo e originariamente uma filosofia da práxis, não só porque brinda a reflexão filosófica com um novo objeto, mas sim especialmente por 'quando do que se trata é de transformar o mundo' forma parte como teoria, do processo de transformação do real" (Sánchez Vázquez, 1980: 12), processo interminável. Em suma, para nosso filósofo, nascido em Algeciras, Espanha, e nacionalizado mexicano, o marxismo é uma nova práxis da filosofia e uma filosofia da práxis.

O livro que nos interessa consta de duas partes. Uma, as fontes filosóficas fundamentais para o estudo da práxis, subdividida em quatro capítulos sobre a concepção da práxis em: Hegel, Feuerbach, Marx e Lênin. A segunda consta de sete capítulos acerca de problemas entorno da práxis: que é; sua unidade com a teoria; a práxis criadora e a reiterativa; a espontânea e a reflexiva e sua mescla para alcançar êxito. Costuma ocorrer que a práxis revolucionária espontânea tem uma baixa ou ínfima consciência do que socialmente quer e deve ser, ou é tão reiterativa que pode derrocar-se com relativa facilidade. A práxis é crítica da realidade, e autocrítica, porque não existem privilegiados juizes do conhecimento, e a crítica trabalha em conjunção com o comportamento preventivo cheio de valores e consciência de classe.

Analogias da práxis com a atividade prática

Em primeira instância, o conceito de práxis é, conforme afirma Sánchez Vázquez, uma atividade prática que faz e refaz coisas, isto é, transmuta uma matéria ou uma situação. Segundo suas etimologias gregas, explícitas em Aristóteles, práxis no fenômeno que se esgota em si mesmo; se engendra uma obra, é *poiesis*, ou criação. Tal distinção é abandonada por nosso autor, porque o uso de *poiesis* restringiu-se ao artístico, enquanto que no termo "práxis" cabem todos os campos ou áreas culturais e as obras, porque é "o ato ou conjunto de atos em virtude dos quais o sujeito ativo (agente) modifica uma matéria prima dada" (Sánchez Vázquez, 1980: 245). Seu significado não se restringe, pois, nem ao material e nem ao espiritual, e unicamente entranha um trabalho criador.

A prática humana revela funções mentais de síntese e previsão, afirma Marx em sua primeira *Tese sobre Feuerbach*: como atividade previsível, ostenta um caráter teleológico ou finalista: a atividade prática adequa-se a metas, as quais presidem as modalidades de atuação (os atos desta índole iniciam-se com uma finalidade ideal e terminam com um resultado). O dado na práxis é o ato mais ou menos cognoscitivo e, sem dúvida teleológico. O agente modifica suas ações para alcançar o trânsito cabal entre o subjetivo ou teórico, e o objetivo ou atividade: seu obrar revela que a realização atualiza o pensamento, ou potencial-concreto-pensado. Contudo, o qualificativo de atividade prática não especifica o tipo de agente (um fenômeno físico ou biológico, um animal ou um humano) nem a matéria (um corpo físico, um instrumento ou uma instituição, por exemplo), somente se opõe a passividade e sublinha que deve ter efeitos, fazer-se atual. Como atividade científica experimental, os objetivos da práxis são basicamente teóricos. Desta forma, Sánchez Vázquez destaca a práxis política, por sua vez ativa e passiva ou receptora, que se realiza a partir do Estado ou a partir dos partidos políticos. E destaca a práxis social: os sujeitos agrupados aspiram mudar as relações econômicas, políticas e sociais (a história é realizada por indivíduos cujas forças unidas em um povo são capazes de revolucionar um sistema. Marx identificou o proletariado como tal força motriz no capitalismo).

Para compreender o resultado da prática é necessário desentranhar sua verdade e utilidade. Tal apreensão não se reduz ao meramente intuitivo, e sim é necessário penetrar na história. A humanidade em seus atos e produtos vai deixando pegadas, que revelam a historicidade de seus pensamentos e desejos, de suas necessidades, de suas ambições e ideais que têm humanizado o entorno e vão humanizando as pessoas: a

consciência não só se projeta em sua obra, mas também se sabe projetada além de suas próprias expectativas. A práxis é, pois, subjetiva e coletiva; revela conhecimentos teóricos e práticos (supera unilateridades). Além do mais, e isto é básico, o trabalho de cada ser humano entra nas relações de produção relativas a um âmbito sócio-histórico.

A mão e a criatividade

Quando nossos ancestrais puseram-se em pé, liberaram as mãos, que de alguma maneira formam-se e deformam-se graças à inteligência. Em trabalhos como os artesanais, persiste a simbiose de mão e consciência, que se divorciam, na produção em bando. A grandeza das mãos foi menosprezada desde a perspectiva soberba das classes dominantes, quando esqueceram que as mãos vencem a resistência de um material, tocam, exploram, escrevem, expressam com desenhos ou sons, criam objetos e são o início dos instrumentos e das tecnologias e máquinas mais sofisticadas.

Na sociedade grega, rigorosamente dividida em classes, as "manualidades" foram colocadas em um nível inferior à teoria. Consequentemente dividiu-se o trabalho em: livre, próprio de senhores detentores do ócio que supostamente lhes permite meditar e enriquecer sua alma, e no próprio de *banausus*¸ os encarregados de trabalhar com suas mãos para satisfazer as necessidades imediatas. Os escravos, quase sempre estrangeiros ou "bárbaros", e os ofícios manuais foram degradados, justificando-se deste modo a exploração reinante. Sofistas e cínicos como Antístenes e Pródico, lê-se nos escritos de Diógenes Laercio e no *Carmínedes* (163 a.C.), atacaram a divisão da humanidade em bárbaros ou sub-humanos escravizados e em pensantes, e denunciaram o desprezo dos atenienses (não dos jônicos) pelas artes "mecânicas". No Renascimento, a espécie humana foi definida como ativa. Porém, as antigas crenças persistiram: Leonardo lutou para elevar a pintura, manual por excelência, a ciência para assim liberá-la de infâmias. Giordano Bruno, sustenta Sánchez Vázquez, condenou o ócio, ainda que tenha acrescentado que o trabalho reduz o número de sábios que, por definição, são contemplativos. Este giro que engrandece as "manualidades" não pode liberá-las, pois, de sua colocação em um plano inferior.

Maquiavel destampou o que se mantinha encoberto e se agravou com a Revolução Industrial: a celebração da técnica acompanhadas do forte desprezo pelo trabalhador manual deve-se a razões político-econômicas: não só se paga o trabalhador

salários míseros, mas também na política (que não tem sido esfera da moralidade e sim dos interesses de uma expansiva burguesia que unifica os mercados violentamente) aglutina-se em um centralizado e dominante estado que serve às ambições das classes dominantes.

Em outra ordem de coisas, Francis Bacon, Descartes, enciclopedistas e os clássicos economistas ingleses foram admitindo a importância da energia que, mediante o intelecto que cria a ciência e a técnica, facilitam que a humanidade domine, possua, utilize e maltrate nosso acolhedor lar natural que nos alimenta e protege. Rousseau, antes que Marx, esclareceu que esta visão utilitária foi positiva e também muito negativa: as práticas dominantes lentamente têm degradado o ambiente e até o potencial criativo da mão humana. Ao capitalista em nada importa a ameaça da vida na terra, e, pelo mesmo, incrementa as calamidades que tem desatado.

Da mesma forma, se Adam Smith e David Ricardo descobriram que o trabalho é a fonte da riqueza e do valor, por que, pergunta-se Marx, não levaram até suas últimas conseqüências classistas este achado (sua adoração da "racional" oferta e demanda lhes impediu descobrir a mais valia que faz crescer paulatinamente a situação mais desvantajosa dos trabalhadores comparados com os donos do capital); fecharam os olhos ante a alienação do assalariado, que desde a industrialização não se reconhece em seus produtos, seu salário é tratado como uma mercadoria e até lhe resulta estranha a idéia de que pertence a uma espécie com um grande potencial criativo. Hegel sim contemplou tais injustiças; reconheceu que a prática sócio-política e o trabalho são atividades alienadas. Não obstante, a mistificação idealista deste filósofo avaliou que os mais eram indispensáveis para o progresso histórico do Espírito. Assegurou que a "astúcia da razão", em seu caminho invariável para o "progresso", aproveita-se das tendências destrutivas e dominantes dos indivíduos. Feuerbach encarou esta cosmovisão religiosa: em lugar do Absoluto como sujeito por excelência da práxis, colocou o sujeito humano real, dando-lhe um conteúdo efetivo, terreno: a atividade cria o objeto, e o objeto tem o poder de sinalizar muitos aspectos de seu produtor. Sua antropologia é incompatível com a teologia e a religião. Entretanto, Feuerbach deixa em pé o pior lado de nossa espécie egoísta e traiçoeira: perfila a práxis "em sua forma suja e sórdida de manifestar-se" (Sánchez Vázquez, 1985: 109), mais utilitária que útil, evaporando-a como prática comunitária. Assim também, Feuerbach subtraiu importância do sujeito

até convertê-lo em predicado dos objetos ou produtos sociais que o determinam: divinizou a humanidade, desarraigando os indivíduos do mundo (não jogam nenhum papel determinante, sempre são determinados) o toma lá dá cá histórico que destrói a realidade anterior para por em cena outra nova, no capitalismo tornou-se mecânico e "sórdido" (Sánchez Vázquez, 2003: 74). As forças de trabalho são postas sob a bota de relações orientadas somente a incrementar a produção, a otimizar os "tempos e movimentos"; tornaram-se especializadas, parciais, unilaterais, reiterativas e mecanizadas porque a economia prevalecente impede a participação direta da pessoa no processo produtivo. Sem dúvida que se chegou ao "idiotismo profissional", em qualificativo de Marx. Porém, esta oposição entre objeto produzido e sujeito produtor não significa que este tenha perdido suas capacidades inventivas: não sempre se comporta como um passivo e obediente autômato, mas sim deixa sair sua criatividade em outros momentos; o reino da liberdade crítica-prática e transformadora começa onde termina o reino da necessidade, afirma Karl Marx, isto é, criando responde-se adversamente a um trabalho que paulatinamente vai sendo mais anticomunitário e competitivo (tive em mente as autênticas e não a as falsas necessidades, induzidas por um mercado que nunca se limita nem mesmo frente às evidências do tremendo ecocídio que se realizou a partir da industrialização, agrega Sánchez Vázquez). Sempre fica a esperança da práxis ou rebelião criativa que racionalize ou mude radicalmente as relações produtivas e a repartição não eqüitativa da riqueza, enquanto que, paralelamente, rompa com os encadeamentos e as opressões alienantes para instaurar a justiça distributiva e retributiva.

Marx ressaltou a visão da humanidade como ativa e criadora, o qual leva com que a prática seja a base e fundamento dos conhecimentos que incidem na produção, e, portanto, alteram a sociedade, a história e a natureza dos indivíduos. Sua celebração da classe trabalhadora, da atividade prática e das "manualidades" marcaram um giro radical. As propostas marxianas sobre a práxis não somente se nutriram com os pensamentos de Hegel, Feuerbach, Smith e Ricardo, mas também desataram uma cadeia episódica de argumentos que vão desde os de Bujarin, Lukács, Korsch, Fogarasi, Gramsci, Althusser, Adam Schaff, Karel Kosík e Lefebvre, até chegar ao Grupo iugoslavo da "Práxis", encabeçado por Petrovic. Sánchez Vázquez filia-se a Gramsci,

Schaff (não em sua tese do trabalho como algo meramente utilitário), Kosík e ao grupo "Práxis".

A práxis é mais que prática, ou sua unidade com a teoria

É mais, porque há práticas habituais, com um conhecimento limitado a certo *know-how*. A práxis tenta adequar os efeitos aos ideais antecipatórios, partindo do pressuposto de que a realidade nunca duplica o modelo pensado; além disso, a prática é subjetiva, coletiva ou de classe: constitui-se de "uma espécie de corte transversal" (Sánchez Vázquez, 2003: 297). E como se isso fosse pouco, a história das ciências e das técnicas brotam de práticas de base, seja na física, na química, nas matemáticas ou na engenharia.

A prática amplia os horizontes teóricos (os descobrimentos das forças produtivas caem sob o controle do intelecto), sem que se reconheça sua origem. Não só aporta critérios de validade, mas também fundamentos e novos aspectos e soluções de um que fazer, e até meios ou instrumentos inovadores. É certo que existem diferenças específicas ou autonomia entre teoria e prática. Não são idênticas: não sempre a segunda torna-se teórica; tampouco a primazia da prática dissolve a teoria: às vezes a teoria adianta-se à prática, e existem teorias ainda não elaboradas como práticas. O que diz que a prática não obedece direta e imediatamente as exigências da teoria, mas sim suas próprias contradições, e que somente em última instância, depois de um desenvolvimento histórico, a teoria responde à práticas e é fonte destas.

Não obstante estas diferenças, a práxis é, definitivamente, teórico-prática. Isto é dois lados de uma moeda que se separam por abstração. Marx opõe-se ao idealismo que a isola da teoria, ou atividade perfilada pela consciência. Farto da filosofia que operava como meio ideológico de conservação de um *statu quo* nefasto, em *Anais Franco-Alemães*, introdução a sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel,* Marx naquela ocasião parte da esquerda hegeliana, disse que um partido revolucionário exerce a prática: sustentou que a crítica idealista da realidade, uma vez formulada, teria de suprimir-se porque o mundo muda sem a filosofia ou tal filosofia não passa pelo mundo. Logo, o arraigo do raciocínio filosófico no qual ocorre historicamente requer que se negue como argumentação pura, e, voltando o olhar para a realidade, aceite a influência

da práxis: só se possibilita sua aceitação como crítica radical enfocada a uma realidade injustamente opressiva.

De acordo com Sánchez Vázquez, as primeiras *Teses sobre Feuerbach* são as que perfilam sua noção emancipadora da práxis (Marx a aplica globalmente à produção, às artes, que satisfazem a expressão e o desejo de comunicar-se, e às revoluções). Sob a perspectiva marxiana, o mundo não muda somente pela prática: requer uma crítica teórica (que inclui fins e táticas) tampouco a teoria pura consegue fazê-lo. É indispensável a íntima conjugação de ambos fatores. Desta forma, são os fatos os que provam os alcances da teoria mesma. A prática é fundamento e limite do conhecimento empírico: direito e avesso "de um mesmo pano" (Sánchez Vázquez, 2003: 305). As limitações e fundamentos do conhecimento ocorrem, pois, em e pela prática, que marca seus objetos de estudo, seus fins, e ademais, é um dos critérios empíricos de verdade. A práxis opera como fundamento porque somente se conhece o mundo por meio de sua atividade transformadora: a verdade ou falsidade de um pensamento funda-se na esfera humana ativa. Logo, a práxis exclui: o materialismo ingênuo segundo o qual sujeito e objeto encontram-se em relação de exterioridade, e o idealismo que ignora os condicionamentos sociais da ação e reação para centrar-se no sujeito como ser isolado, autônomo e não-social.

A práxis e os fins

Se a práxis é a atividade prática adequada a fins –algo deseja mudar e algo conservar–, ostenta um caráter teleológico. Como a história não é explicável mediante a combinação de condições invariáveis (que mantém em equilíbrio ou desequilibram as sociedades), nem se desenvolve universalmente pelas mesmas fases, faz-se mister que a ação se sustente em teorias com uma orientação ou finalidade (que jamais deve alienar-se das necessidades primárias e imediatas, porque então operaria como especulação parasitária). Se se alcança um certo nível de êxito, os pressupostos teóricos não terão sido de todo falsos (não confundir a práxis com o sentido pragmático do êxito ou do fracasso dentro de umas e mesmas condições insociáveis ou anticomunitárias). O marxismo é distorcido quando se reduz a uma manifestação do pragmatismo, ou seja, o destinado a obter, sem importar os meios, algumas metas pessoais dentro de regras negativas.

A adequação relativa entre pensamento e fatos requer certo planejamento. Sánchez Vázquez afirma o último no entendimento de que em longo prazo, a ação coletiva chega a resultados imprevistos: a atribuição dos atos a alguns sujeitos quase nunca leva sua imputação moral pelos efeitos indesejados que produzam em longo prazo (ponto de vista da história factual). Mesmo assim, a ação coletiva e individual é intencional em um plano e não-intencional em outro. Finalmente, destaca Sánchez Vázquez, a ação intencional obtém efeitos intencionais mais ou menos em curto prazo (a tomada do poder obedece a uma estratégia intencional; porém episodicamente, ao longo de um tempo que se cruza com botas de sete léguas, obterá frutos não-intencionais) com o tempo, a atuação prática se enriquece ou deforma, mas sempre seus efeitos não são previsíveis.

Em sua acepção revolucionária, a práxis é uma prática que aspira melhorar radicalmente uma sociedade: tem um caráter futurista; trabalha a favor de um melhor porvir humano. A práxis revolucionária aspira uma ética, aspira viver bem com e para os outros em instituições justas. Isto supõe a mudança das circunstâncias sociais e do próprio ser humano. Os indivíduos são condicionados pela situação social em que se encontram. Este ser-estar em uma situação provoca suas reações mais ou menos revolucionárias ou, ao contrário, adaptadas a um *statu quo*. Se o comportamento histórico não é previsível, deve sim explicar por que e como arraigam os projetos coletivos.

O educador educado

A terceira *Tese sobre Feuerbach*, anota Sánchez Vázquez, observa que a vida descobre que quem joga inicialmente o papel de educador também necessita ser educado. Desde a Ilustração, Goethe e Herder, as utopias foram concebidas como uma vasta empresa educativa que dissipa prejuízos: o educador é o filósofo que assessora o déspota ilustrado, ou o eterno condutor das massas partidistas ou matéria passiva. Para Marx, ao contrário, os papéis mudam: são produtos de circunstâncias, e as circunstâncias mudam, e também são produto deles mesmos. Estes saltos sociais e a práxis ensinam que os papéis de mestre-discípulo variam (todos os agentes históricos são ativo-passivos, e a mudança de normas também muda o sujeito). Aceitar estas premissas é indispensável para a prática revolucionária, nascida da contradição entre as forças produtivas e as

relações de produção, nas quais as primeiras ocupam o lugar subordinado enquanto classe social. Se se desata a revolução comunista, se encarregará de abolir a organização classista mediante a supressão da propriedade privada dos meios de produção.

A teoria-prática desejável da revolução vai sinalizando os objetivos sociais e os participantes ativos que aspiram uma vida coletiva em instituições mais justas. A missão do resto que se crêem supostos líderes é “nada”. Ou seja, que a criatividade social ou práxis “está impregnada de um profundo conteúdo moral” (Sánchez Vázquez, 2003: 469).

A criatividade criadora

Sánchez Vázquez divide a práxis em criadora e reiterativa, habitual ou imitadora. A criatividade tem graus até chegar ao produto novo e único. Ainda que a criação sempre pressuponha a práxis reiterativa, não basta repetir uma solução construtiva fora dos limites de sua validade. Cedo ou tarde devem ser encontradas outras soluções que geraram novas necessidades, as quais imporão novas exigências. A criatividade aproxima a práxis espontânea e a reflexiva. Os vínculos entre ambas não são imutáveis, porque a espontânea não carece de criatividade e a práxis reflexiva pode estar a serviço da reiterativa. Além disso, existem graus de consciência, os quais revelam o sujeito em sua prática e os implícitos no produto de sua atividade criadora.

A revolução e a filosofia da práxis

Chegamos à famosa décima primeira *Tese de Feuerbach*: “Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de distintos modos; do que se trata é de transformá-lo” (Sánchez Vázquez, 2003: 164), na qual o pensador marxista exilado no México localiza a certidão de nascimento da práxis. Contra a tradição que desprezou as práticas e a própria filosofia, agora esta não é um saber contemplativo que, por regra geral, aceita, justifica e aponta o *statu quo*, mas sim que o mundo além de ser interpretado pela filosofia, o é também de sua ação revolucionária. Não se trata de que, em si mesma, a filosofia modifique a realidade; e sim que ajude neste propósito.

Para destruir tantas falsas ilusões, o filósofo deve observar: as condições reais, históricas, os processos produtivos vigentes, a distribuição (que em certas épocas chamou “formas de intercâmbio”) (Sánchez Vázquez, 2003: 168) e o consumo de bens

de primeira necessidade, assim como dos tipos de forças produtivas; observar os condicionamentos do Estado e as formas ideológicas prevalecentes, assim como as relações dialéticas ou sistêmicas. Marx entreviu o comunismo ("projétil lançado na cabeça da burguesia") (Sánchez Vázquez, 2003: 390), como solução aos antagonismos de classe: anulará e superará o estado de coisas que, levadas a seu extremo, sem ações contestatárias, terminariam com a humanidade: os 72 dias da Comuna de Paris continuam florescendo (em seu papel destinado a abolir as classes, os revolucionários não pertencem a uma classe específica, e sim representantes da sociedade frente à classe dominante).

Desde o tempo vital de Marx até o presente, o comunismo tem sido uma proposta que mantém sua vigência. Assim também, o corte ideológico-epistemológico da tese XI mencionada, afirma o marxismo como práxis revolucionária e como filosofia da práxis: não somente reflete acerca da práxis, mas que também nasce da própria prática. O *Manifesto do Partido Comunista* é um documento teórico e prático que explica e fundamenta a práxis revolucionária, traçando fins, estratégias, táticas e críticas às falsas concepções sobre o socialismo e o comunismo. Marx ilustra as contradições entre forças produtivas e relações produtivas que geraram a revolução capitalista; a luta de classes como resposta à violência ou opressão que exerce a classe dominante contra outras e suas frações. Em suma, Sánchez Vázquez encontra no *Manifesto do Partido Comunista* um caso ilustrativo do marxismo como teoria da práxis revolucionária ou mudança radical do mundo. Além disso, põe clara a missão histórica dos agentes da práxis, a retroalimentação entre teoria e prática. Depois da citada tese XI e de outras precisões de Marx, Sánchez Vázquez divide historicamente as filosofias nas que argumentam falsamente sua conciliação com a realidade (por exemplo, Hegel) e as que se vinculam real e conscientemente com as práticas revolucionárias. São um guia teórico, ou parte de um guia para a transformação radical do mundo social, ainda que em si mesmas não alcancem direitamente conseqüências sociais. Sua função é ser a arma teórica para refundar a sociedade até seus fundamentos. Tais filosofias cumprem uma função ideológica.

Não se deve considerar "ideologia" na acepção estreita de falsa consciência, mas sim como uma tomada de posição classista de caráter cognoscitivo. Em "A ideologia da neutralidade ideológica nas ciências sociais", Sánchez Vázquez sustenta que, enquanto

ideologia, as ciências sociais destinam-se ao desenvolvimento, manutenção e reprodução das relações sociais de produção, ou a sua destruição: são terrenos de posturas opostas. No entanto de "que uma ideologia pode ser uma consciência falsa, não toda consciência falsa de por si é ideologia" (Sánchez Vázquez, 2003: 275). O conhecimento não é sinônimo de imparcialidade, mas sim de teorias fundamentadas em razões, comprováveis, que incluem, mas não se reduzem a uma mera consciência classista; o exemplo paradigmático em relação é a explicação marxiana da mais valia.

Os obstáculos da práxis revolucionária. O amo e o escravo

As lutas ou conflitos excludentes não chegam à destruição do contrário, e sim o dominam para que se subestime. A servidão do escravo ou oprimido, afiançada mediante prédicas manipuladoras, consegue que se identifique com o amo; que assimile e faça suas as idéias que mantém sua exploração: é um alienado que estabiliza o poder de domínio (também o domínio utiliza o terror). Porém, a submissão externa nem sempre significa espírito de escravidão.

A burocratização

Por manter seu afã de poder, a burocracia divorcia-se das necessidades que supostamente deve cobrir. Sua atual forma de atuar, herdada de processos anteriores, congela ou mata a criativa vida social: o corpo de funcionários do estado, da cultura, da educação e da saúde degrada a capacidade criativa do ser humano mediante formulismos inúteis, contrários à aventura revolucionária.

As vanguardas, o partido político e a práxis

Em *A sagrada família*, Marx combate Bauer e demais filósofos que reduziram a prática à teoria ou crítica, desconheceram o real papel do sujeito nas mudanças, e ignoraram a atividade real das massas: a autoconsciência em Bauer é uma caricatura sem conteúdo porque a separa dos condicionamentos sociais exteriores (a localiza fora da história). Estando hipoteticamente autocentrada, a perfila como os raciocínios da vanguarda que educam a massas passivas. As categorias opostas que maneja Bauer são: espírito-massa; idéia- interesse e criação-passividade, todas à margem das condições materiais e de sua

mudança; todas ignoram o papel ativo do povo, como elemento gerador da evolução histórica.

Um partido político expressa interesses de classe e deseja a emancipação desta (ou que prolongue seu domínio). Sua declaração de princípios e planos de ação servem para que se afiliem seus membros. Sua sobrevivência e poder dependerá infalivelmente de que os primeiros líderes teóricos escutem os outros, e todos aceitem renovar-se constantemente, permanecendo fiéis aos seus fins últimos libertadores. Uma organização política tem sentido por seus ideais e "pela base" (Sánchez Vázquez, 2003: 378). As direções partidárias devem ser rotativas, e renovar-se elevando seus conteúdos teórico-práticos. Carecem, pois, de uma forma imutável, absoluta, universal para qualquer tempo e situação.

Os imprescindíveis partidos chamados de esquerda têm sido condição necessária, não suficiente, da práxis revolucionária que transforma a sociedade para criar outra. São um instrumento e, como tal, finito e superável. Se não sabem renovar-se atuarão como uma ditadura, que termina por ser quase unipessonal, na qual qualquer dissidência é qualificada como traição à "vanguarda".

A práxis e a violência

Saint-Simon pensava que mediante o amor e a persuasão se instauraram as revoluções. Porém, a milenar realidade é que nas agrupações sociais cindida em classes, estas disputam entre si até ser mutuamente excluídas. Em política, alguns têm exercido a dominação contra outros. Tal violência ainda persiste (e até se incrementa) quando a situação resulta insuportável e as condições são propícias, estala a contra-violência ou violência revolucionária, que tem sido necessária, ainda que não forçosamente seja um fator decisivo ou a força motora inalterável (sua missão é desaparecer com as condições injustas que a engendraram). Não seria necessária em uma sociedade na qual a liberdade de cada um pressupusesse e respeitasse a de outros, o qual é dizer quando exista uma sociedade livre de classes e demais aberrações opressivas: quando a práxis tenha modificado o mundo até converte-lo em um lar.

Práxis e criatividade

Sánchez Vázquez repete que os resultados da práxis revolucionária são imprevisíveis: seus agentes não têm sob seu poder o porvir, senão a esperança de que chegue o desejável e possível (esta antecipação afeta seus atos no presente). O imprevisível deve-se a que a ação revolucionária enfrenta resistências que tornam os planos individuais: não há uma continuidade entre a gestação subjetiva de projetos e sua realização efetiva, o qual impele a que os atuantes peregrinem do ideal ao real, e vice-versa, dependendo de situações não previstas. A práxis é, pois, criativa em seu curso: sofre mudanças em suas realizações episódicas, e isto engendra a inadequação entre intenções conscientes e resultado.

Como os seres humanos são complexos, não robôs, em suas táticas, a práxis revolucionária tem que ser tão criativa que surpreenda o inimigo. A práxis deixa que o espontâneo manifeste-se. O extremo de pensar até o mínimo detalhe, sem dar cabida à inovação, falha. Também falha a espontaneidade ignorante ou cega. Assim, Dom Quixote, o que apaixona as telas de nosso coração, pôs em andamento sua utopia sem pensar em gente destrutiva que aspira somente dominar. Como tais aspirações destrutivas são tão minúsculas (social e moralmente), quem as tem carece de lugar coletivo no qual chegar e não distinguem meios (seja o dinheiro ou os cargos políticos) de fins. A impotência quixotesca radica em como executa sua utopia: havendo perdido o princípio de realidade, ou invertendo-o, não suspeita da maldade. Ao contrário, as ilusões prospectivas devem analisar criticamente a realidade, não ser náufragos em um mar tempestuoso, mas sim marinheiro que, bússola em mãos, enfoca a proa para um destino.

As utopias falham porque o resultado não se deve a um só indivíduo, mas sim a uma coletividade com a qual originalmente cada um contrai vínculos independentemente de sua vontade. Falham porque a práxis desenvolve potencialidades individuais e coletivas que permaneciam adormecidas, e falham porque os agentes se vêem obrigados a mudar seus fins imediatos. Contudo, não tudo é fracasso: a práxis inovadora “cria também o modo de criar” (Sánchez Vázquez, 2003: 313). Em resumo, existe uma imbricação de planos e ações subjetivas e coletivas que fazem os resultados de um processo imprevisíveis, além de que os sucessos e os produtos têm uma unicidade. É precisamente a complexidade humana o que objeta a determinação, inclusive de pertencimento a uma classe e a sua consciência.

Concluirei dizendo que Sánchez Vázquez aspira derrotar o capitalismo para instaurar outra organização socialista e, mais precisamente, comunista. Sabe que as intenções da esquerda formuladas por sujeitos em condições particulares ou feitas pela história, quiçá degeneram. Do que está seguro é que se as pessoas são feitas pela história, também a fazem: se a humanidade se tivesse se mantido alijada da práxis revolucionária, há tempos teria desaparecido. Portanto, "o bem não está condenado a ser substituído fatalmente pelo mal, nem a justiça pela injustiça, ou a verdade pelo engano ou fraude" (Sánchez Vázquez, 2003: 541). Contra os niilismos atuais assenta que "não se pode viver sem metas, sonhos, ilusões, ideais [...] sem utopias" (2003: 543-544). Não, "não há fim da utopia, como não há fim da história" (2003: 535).

Bibliografia

González, Juliana; Pereyra, Carlos e Vargas Lozano, Gabriel 1986 *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (México: Grijalbo).

Sánchez Vásquez, Adolfo 1980 (1967) *Filosofía de la praxis* (México: Fondo de Cultura Económica).

Sánchez Vásquez, Adolfo 1985 *Ensayos de marxistas sobre historia y política* (México: Ediciones Océano).

Sánchez Vásquez, Adolfo 2003 *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos* (México: Fondo de Cultura Económica).

Parte Três
Novos temas de reflexão no capitalismo contemporâneo

Frigga Haug*

Para uma teoria das relações de gênero**

*Professora e pesquisadora do Institut für Kritische Theorie, Alemanha.

** Tradução de Rodrigo Rodrigues.

Meu propósito é apresentar uma crítica da economia política dos gêneros partindo do desenvolvimento de uma teoria das relações de gênero (masculino-feminino). Em primeiro lugar, proponho mostrar que elementos e como fundamentam tal teoria Marx e Engels. Depois relerei seus trabalhos tomando o método proposto por Louis Althusser a fim de mostrar a ausência de uma teoria da inclusão das relações de gêneros nestes autores. Em um terceiro lugar, passarei às contribuições de Antonio Gramsci que integra uma teoria das relações de gênero em suas notas sobre fordismo. Finalmente, ponho em consideração uma breve resenha do desenvolvimento atual das relações de gênero e como estas são percebidas no contexto da globalização neoliberal.

Requisitos para um conceito das relações de gênero

O conceito de relações de gênero deve permitir-nos estudar criticamente como os sexos servem para reproduzir o conjunto das relações sociais. Em algum sentido, então, tem que pressupor o que é um resultado das relações sociais, ou seja, a existência dos gêneros no sentido reconhecido historicamente como homem e mulher. Sobre a base de uma complementaridade na procriação, (uma base natural), o que é assumido como ser natural é também formado historicamente. A partir disso, os sexos saem do processo social como não iguais, e sua não-igualdade se converte no fundamento ou base de futuras formações. Desta maneira, as relações de gênero se convertem em relações reguladoras fundamentais em todas as formações sociais que conhecemos e são absolutamente centrais para perguntas referidas à divisão trabalhista, dominação, exploração, ideologia, política, lei, religião, moral, sexualidade, corpos-sentidos, e linguagem etc., ao mesmo tempo em que transcendem cada um destes âmbitos. Em

breve, nenhuma área poderá ser estudada de maneira insensata sem pesquisar como as relações de gênero a moldam e são por sua vez moldadas.

As relações de gênero só podem ser ignoradas assumindo –como de fato o faz a ciência burguesa tradicional– que há somente um sexo, o masculino, em cujo caso todas as relações devem ser representadas como masculinas. Uma das conquistas do feminismo nas últimas três décadas foi começar a reescrever a história da teoria social, adicionando a mulher esquecida até esse momento. Muito freqüentemente, entretanto, esta revelação é obscurecida pela fenomenologia do homem e a mulher que existe em uma relação específica na sociedade, em uma constelação que é um efeito das relações de gênero, mas que, tomadas em si mesmas, concentram a análise nas relações entre indivíduos particulares. Começar daí torna difícil subverter uma presumida realidade fixa dos sexos. Em lugar disso, os conceitos devem ser construídos de maneira tal que permita reconhecer que a questão está em movimento e, portanto, sujeita em trocas. Nesse sentido, considero que um conceito deve incitar e fomentar sua própria discussão. O conceito das relações de gênero, como aquele das relações de produção, deve refletir a multiplicidade de relações práticas e, desse modo responder à formação de atores assim como à reprodução do conjunto social. É por isso que não se apóia em noções de uma relação fixa ou de atores naturais fixos.

Marx e Engels

Em seus primeiros textos econômicos, Marx utiliza uma fórmula que pode ser utilizada para relações de gênero. Refiro a seguinte expressão: “os sexos em suas relações sociais”. Engels fala das relações entre gêneros, mas perde a oportunidade de analisar as relações de gênero junto às relações de produção como aspectos da prática social. Em ambos os casos a problemática da relação entre os sexos aparecia repetidamente em seus escritos como parte integrante de seu projeto de liberação. Em *A sagrada família* pode ler-se:

> A mudança de uma época histórica pode determinar-se sempre pela atitude de progresso da mulher diante da liberdade, já que é aqui, na relação entre a mulher e o homem, entre o fraco e o forte, onde com major evidencia se acusa a vitória da natureza humana sobre a brutalidade. O grau da emancipação

> feminina constitui a pauta natural da emancipação geral (Marx e Engels, 1962: 261).

Em *A Ideologia Alemã*, ambos os autores desenvolvem um esboço de seu futuro estudo sobre esta problemática central. Entre os momentos "que existiram do começo da história e os primeiros seres humanos", está aquele no qual os "indivíduos, que diariamente produzem sua vida material, começam a produzir outros seres humanos". Trata-se da relação entre o homem e a mulher, os pais e os filhos, em uma palavra: a família. No início a família é a única relação social, depois se converte em um aspecto subordinado quando o incremento de necessidades cria novas relações sociais e o aumento no número de indivíduos cria novas necessidades. Desde o começo declaram:

> A produção da vida, tanto da própria no trabalho, como da alheia na procriação, se manifesta imediatamente como uma dupla relação social –de uma parte, como uma relação natural, e de outra como uma relação social–; no sentido de que por ela se entende a cooperação de diversos indivíduos, quaisquer que sejam suas condições, de qualquer modo e para qualquer fim. Desde onde se desprende que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial leva sempre aparelhado um determinado modo de cooperação ou uma determinada fase social, modo de cooperação que é por sua vez "força produtiva"; que as somas das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a "história da humanidade" deve estudar-se e elaborar-se sempre em conexão com a história da indústria e do intercâmbio (Marx e Engels, 1982: 29).

Aqui podemos acrescentar que a história da indústria e do intercâmbio deve também ser estudada em inter-relação com a história da relação social natural, a organização da procriação. A observação sobre a transformação desta organização chamada família deveria nos induzir a estudar o mencionado processo de subordinação em tanto sinal de uma mudança na significação social atribuída a esta. De fato, no texto mencionado encontramos uma série de indicações para iniciar o desenvolvimento nesta direção. A desigual distribuição quantitativa e qualitativa do trabalho e seus produtos encontra sua

primeira forma na família na qual as mulheres e os meninos são os escravos do homem. Neste sentido, Marx e Engels assinalam que: “a escravidão, ainda muito rudimentar, certamente, latente na família, é a primeira forma de propriedade, que, pelo resto, já aqui corresponde perfeitamente à definição dos modernos economistas, segundo a qual é o direito a dispor da força de trabalho dos outros” (Marx e Engels, 1982: 32).

A divisão do trabalho é possível sobre o excedente de produção que por sua vez contribui para produzir. De maneira similar, o aumento da população promove o incremento da produção dos meios de vida e estes contribuem para incentivar a primeira. Deste modo, é precondição a um tempo de dominação e desenvolvimento. Assim é que dois coincidentes modos de dominação que se determinam um a outro determinam o processo da história: o controle sobre a força de trabalho na produção dos meios de vida, e o controle do homem sobre a força trabalhista da mulher, sua capacidade reprodutiva e seus corpos sexuais. Este vínculo causa que o desenvolvimento seja de uma vez, parte da destruição de seu próprio fundamento. Logo depois destas imprecisas observações, Marx e Engels abandonam a área das relações de gênero em sua crítica da economia política e se voltam para as relações de capital, trabalho na indústria e intercâmbio.

Leitura sintomática

Em seu livro *Ler o Capital* (1972), Louis Althusser centra-se na maneira em que Marx elaborou sua crítica ao conceito de valor de Adam Smith, embora este em si mesmo estivesse ausente do texto. A idéia de Althusser é que enquanto desenvolvemos perguntas nascidas de uma problemática, podemos descobrir algo como a fugaz presença de um aspecto do invisível. “O invisível se revela em sua categoria como um engano teórico, como ausente ou sintoma”. Para fazer visível o invisível, necessitamos algo como um ardiloso olhar de um diferente ponto de vista, que é desenvolvido no texto em questão e o transcende ao mesmo tempo. Continuando, relerei Marx e Engels desta maneira sintomática, mantendo em mente a pergunta sobre as relações masculino-feminino, que percorrem de forma ligeira seus textos como uma perturbação ou distúrbio.

Comecemos por *O Capital* (Marx, 1986: Tomo I). Marx aponta que a conservação e reprodução da classe trabalhadora constituem condição necessária para a

reprodução do capital. Entretanto, os capitalistas podem deixar este aspecto em mãos dos trabalhadores já que se trata de sua própria autopreservação e reprodução. É por isso que as bases para um incremento da população operária, necessário para a reprodução capitalista, formam parte do âmbito do privado e não requer atenção uma vez que aparece como um mero obséquio da natureza. O controle do homem sobre a mulher na família faz da organização das relações de gênero algo apenas perceptível. Um exemplo disto é justamente a menor valoração do trabalho da mulher por comparação com o trabalho do homem, condição esta que torna a mulher particularmente mais propensa à exploração capitalista: o trabalho da mulher e da criança é mais barato.

Em seus *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*, Marx (1993) dá cifras exatas sobre a composição de gêneros da nova força trabalhista da fábrica para cada condado. Por sua vez, Engels avalia numerosas estatísticas que mostram que na indústria britânica ao menos dois terços dos trabalhadores eram mulheres concluindo que isto prova "o deslocamento do trabalhador masculino". Considera isto um "investimento da ordem social" que conduz à dissolução da família. Neste estágio não reflete na divisão do trabalho entre gêneros o que fez que visse a classe trabalhadora como exclusivamente masculina. Depois descobre que a divisão social e doméstica do trabalho é historicamente específica e, além disso, que o que realiza trabalho doméstico é sempre dominado por quem tem seu papel fora do lar, e que, portanto a divisão entre trabalho assalariado e trabalho doméstico promove um padrão de dominação nas relações de gênero. Engels descreve as terríveis conseqüências para os meninos que tem o trabalho da mulher na fábrica, mas o faz no marco das categorias morais, deixando oculto o caráter constituinte próprio das relações de gênero sob o capitalismo. Em *O Capital*, Marx (1986: Tomo II) adota estas observações ao conceitualizar o trabalhador espontaneamente como homem que vende sua força de trabalho com o objetivo de reproduzir-se e manter a sua família. O valor da força de trabalho inclui o valor das mercadorias necessárias para a produção do trabalhador ou a propagação da classe trabalhadora. Engels retoma o mesmo ponto em *Anti-Duhring* (1969). Ao mesmo tempo, ambos estão confrontados com a contradição em relação à qual o trabalhador masculino é substituído pela mulher e o menino. Dada a existente relação de gêneros, isto causa a destruição dos fundamentos naturais da classe operária, seu "esgotamento e morte". Desde que a hipótese da masculinidade do proletariado é encarada no texto mais

ou menos irrefletidamente, Marx e Engels não explicam que a forma de trabalho assalariado supõe o salário pelo trabalho masculino, ou um sistema de relações de gênero nas quais a produção dos meios de vida é socializada, enquanto que a reprodução dos trabalhadores e sua substituição é a responsabilidade privada de famílias individuais, e assim é que parece não ser um assunto social. O entrelaçado da exploração capitalista e uma específica divisão do trabalho em relações de gênero históricas mostram que entre outros tipos de opressão, a produção capitalista se apóia na opressão da mulher. Marx se aproxima disto, como em um instante de reconhecimento, quando em *O Capital* argumenta que os trabalhadores devam ser substituídos fazem sua reprodução necessária e, portanto, o modo de produção capitalista é condicionado por outros modos de produção exteriores a sua fase relativa de desenvolvimento (Marx, 1986: Tomo II).

Seguidamente, Marx observa “a peculiar composição do grupo operário, formado por indivíduos de ambos os sexos” e finalmente a atribuição de uma parte importante dos processos de produção socialmente organizados à esfera da economia doméstica como um novo fundamento econômico para uma forma superior da família e das relações entre os sexos. É bastante óbvio que esta manifestação se refere à relação entre os sexos e não ao conjunto do complexo social e sua regulação. Marx descreve às condições de trabalho em relação aos sexos (na produção) como uma “pestilenta fonte de corrupção e escravidão” e aduz que só sob condições apropriadas para o operário, o processo de trabalho se converterá em uma fonte de desenvolvimento humano. Esta esperança é a base para a perspectiva de incluir à mulher no processo de trabalho. Desde que o conjunto total de trabalho necessário para a reprodução da sociedade, tanto como a distribuição deste trabalho (pagamento e dívida) entre os gêneros e o apoio para o total acordo em relação à lei, à moral, à política e à ideologia, não entram nesta análise, esta ilusão por liberar à mulher mediante só sua inclusão no processo de trabalho, passa por cima a onipresente e enganosa relação entre os gêneros.

Esta estreiteza de visões conduziu ao movimento de trabalhadores a postular uma direção seqüencial de lutas de liberação (em primeiro lugar, os trabalhadores depois as mulheres), uma crença que ignora o fato de que as relações de produção são de fato sempre relações de gênero, e também ignora a força das relações de gênero em determinar a forma específica das relações sociais em seu conjunto.

Postscriptum a Engels

Em sua entusiasta recepção dos escritos de Bachofen e Morgan, Engels assimilou um tipo de linguagem no qual a opressão da mulher devia ser entendida, confirmando, desse modo, uma leitura que colocava às relações de gênero como algo adicional e exterior às relações de produção –idéia que ainda conserva uma enorme influencia. Em *A Origem da Família, da propriedade privada e do estado,* Engels (1992) redige seu famoso parágrafo sobre a monogamia reduzindo virtualmente as relações de gênero a uma relação pessoal de dominação, e a denomina relação de classe, trazendo-a de volta à esfera das relações sociais:

> O primeiro antagonismo de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher na monogamia; e a primeira opressão de classes, com a do sexo feminino pelo masculino. A monogamia foi um grande progresso histórico, mas ao mesmo tempo inaugura, junto com a escravidão e as riquezas privadas, a época que dura até nossos dias na qual cada progresso é ao mesmo tempo um regresso relativo e onde o bem-estar e o desenvolvimento de uns verificam-se à custa da dor e da repressão de outros. A monogamia é a forma celular da sociedade civilizada, na qual podemos estudar a natureza das contradições e dos antagonismos que alcançam seu pleno desenvolvimento nesta sociedade (Engels, 1992: 124).

A retórica enganosa esconde um fato fundamental: tais formulações fracassam no momento de olhar as relações de trabalho dentro da estrutura da monogamia. Conceitos tais como antagonismo, bem-estar, e repressão nos conduzem a pensar as relações de gênero como meras relações de subjugação e vitória logo depois de uma guerra e não como um modo de produção para ambos os sexos. Engels não estuda como as relações de produção se correlacionam com as relações de gênero. Embora note a separação das esferas da produção da vida e da produção dos meios de vida que é funcional ao capitalismo, não consegue ver que esta separação é em si mesma parte das relações de produção. Em seu prefácio à primeira edição, esboça o que considera ser a produção e reprodução da vida imediata: "De um lado, a produção dos meios de existência, de

produtos alimentícios, de roupa, de moradia e dos instrumentos que são necessários para produzir tudo isso; de outro, a produção do próprio homem, a propagação da espécie" (Engels, 1992: 28).

Ao utilizar "produção" em ambos os casos, Engels fornece um ponto de partida para uma teoria da opressão da mulher, elaboração que bloqueou, entretanto, ao formular as duas formas de produção como "por um lado [...] trabalho, pelo outro [...] família". À família cabe o trabalho de produzir os mantimentos, a vestimenta, o refúgio e demais, separação que faz de qualquer teoria da opressão da mulher que pudesse desenvolver-se, uma questão exclusivamente de processos biológicos. Conseqüentemente, examina a organização da procriação, mas não à maneira em que o trabalho realizado dentro da família se relaciona à totalidade do trabalho e à reprodução da sociedade.

Podemos ler seu trabalho, então, como uma contribuição à história das relações de gênero no nível da sexualidade e da moral –embora com motivos puritanos– mas ao mesmo tempo como um fracasso na hora de escrever esta história como parte das relações de produção. Em seu lugar, reúne grande quantidade de material para provar a humilhação da mulher. Não vê o alcance de como as relações de gênero impregnam o modo de produção em seu conjunto. A mulher parecia ser mera vítima:

> A derrocada do direito materno *foi a grande derrota histórica do sexo feminino em todo mundo*. O homem empunhou também as rédeas na casa; a mulher se viu degradada, convertida na servidora, na escrava da luxúria do homem, em um simples instrumento de reprodução (Engels, 1992: 110-111; itálicos no original).

Em alguma outra parte menciona o trabalho na família, mas só como ponto de partida para sua observação que é a produção mais à frente do nível de subsistência que permite a produção dos meios de produção. Novamente omite as relações de gênero neste desenvolvimento. Para ele, a família está quieta em uma fase de não-desenvolvimento, considerando que o progresso social resulta do excedente do produto trabalhista sobre o custo de manter o trabalho como base "de todo progresso social, político e intelectual". Esta separação torna também impossível pensar em relações de gênero como relações de produção e por essa razão reconhecer o emprego de relações de gênero no nível do

conjunto total como um fundamento de acumulação capitalista.

A perspectiva de Engels em relação às relações de gênero liberadas é a inclusão da mulher na indústria, um movimento que já descobre na produção capitalista organizada, onde as pessoas então necessitam somente prevenir as conseqüências prejudiciais.

> A mesma causa que tinha assegurado à mulher sua anterior supremacia na casa – sua ocupação exclusiva nos trabalhos domésticos– assegurava agora a preponderância do homem do lar [...] A emancipação da mulher não se faz possível senão quando esta pode participar de grande escala, em escala social, na produção e o trabalho doméstico não lhe ocupa senão um tempo insignificante. Esta condição só pode realizar-se com a grande indústria moderna, que não somente permite o trabalho da mulher em vasta escala, mas sim até o exige e tende mais e mais a transformar o trabalho doméstico privado em uma indústria pública (Engels, 1992: 276-277).

O erro histórico desta perspectiva também influiu sobre o projeto socialista de estado, apóia-se na redução das relações de gênero a uma relação entre homem e mulher, em lugar das ler como relações de produção que impregnam todas as esferas da vida e a sociedade.

Em *As condições da Classe Operária na Inglaterra* (1946), Engels desenvolve depois a idéia segundo a qual a propriedade privada é a base da dominação do homem sobre a mulher. Neste sentido, a propriedade privada destrói a verdadeira relação entre o homem e a mulher (um pensamento que levou a sustentar como suposto que a família proletária, em sua carência de propriedade, estaria livre de dominação). Em relação a esta última, o amor se converteria em regra só entre as classes oprimidas porque nestas não há propriedade nem herança a ser conservada, únicas razões pelas quais a monogamia e a dominação masculina foram criadas.

Isto não foi só descritivamente falso, também fracassa no momento de entender a função da divisão do trabalho entre o lar e a indústria e, com isso, o papel das relações de gênero para a reprodução da sociedade capitalista. Mas Engels está de fato interessado principalmente na relação pessoal entre homem e mulher, uma relação que

visualiza como totalmente privada em uma ordem social comunista.

Reflexões críticas

A revisão crítica de Marx e Engels resulta na seguinte tese: as relações de gênero são relações de produção. Isto invalida a tendência de pensar nelas puramente como relações entre homem e mulher. Pelo contrário, os diferentes modos de produção na história devem ser sempre estudados como moldados por relações de gênero, isto é, em termos de como a produção da vida é regulada na totalidade das relações de produção, e como sua relação com a produção dos meios de vida é organizada. Isto inclui a construção dos gêneros –feminilidade/masculinidade–; as perguntas referidas à divisão do trabalho e à dominação –sua legitimidade ideológica–; a política sobre a sexualidade e a naturalização do mercado. À luz desta última, também critico o conceito de relações de produção como é comumente utilizado por Marx.

Pensar em relações de gênero como relações de produção pode parecer presunçoso, já que estamos acostumados a pensar recentemente como a organização da produção dos meios de vida. Assim é que entendemos as relações capitalistas de produção como a organização de produção proveitosa e rentável para o mercado. Conceitos centrais para a análise destas relações, tais como o caráter dual do trabalho, trabalho alienado ou assalariado, e forças produtivas, todos vêm da economia e da política. Esta aproximação supõe que todas estas determinações são gênero-neutro e, portanto, que todas as práticas que são gênero-específico estão não relacionadas às relações de produção, e são muito afetadas por elas perifericamente.

Sustento que todas as práticas na sociedade estão determinadas por relações de gênero –têm um subtexto de gênero– são, por isso, colocadas em chave de dominação e que, portanto, devemos incluí-las em qualquer análise e compreensão da sociedade. Isto se fundamenta em uma produção social dupla, na medida em que produz a vida e os meios de vida. Já sabemos que a produção da vida se refere à própria vida como também à procriação; chamamos estas duas produções de reprodução, embora este seja um conceito errôneo já que a produção dos meios de vida deve também ser reproduzida, na forma de capital, matérias primas, força de trabalho, etc. Por conseguinte a diferença não é entre produção e reprodução, mas sim entre vida e meios de vida, e preferiria dizer não de reprodução, mas sim de sustento de vida (subsistência) e desenvolvimento de

atividades vitais.

Como estão dispostas estas duas esferas, a dos meios de vida e a da vida em si mesma? Que papel têm os gêneros? Como ocorre a dominação? Podemos logo assumir que o desenvolvimento das forças produtivas, do progresso, e da acumulação de riquezas se relaciona com a esfera da produção dos meios de vida, que em tanto parece ter prioridade, subordina a esfera de vida como uma pressuposição e um resultado.

Atualmente, chegamos a um ponto no qual o desenvolvimento das forças produtivas se introduziu na produção da vida em si mesma. O desenvolvimento da tecnologia do gene em conexão com a reprodução humana está tendo efeito tão decisivo nas relações de gênero que devem ser fundamentalmente repensadas. Até agora podemos assumir que, apesar da tendência do capital de incorporar constantemente novos meios de produção, a reprodução e aumento de meninos não se incluíam, posto que estas atividades não se organizam e se orientam para um benefício. Embora o amparo e repressão da mulher já aparecessem como dois aspectos das relações de produção, o corpo da mulher até agora não constituiu por si mesmo matéria-prima para a produção. Com o advento da reprodução de vida como uma forma de mercadoria, entramos em uma nova era, apesar do fato de o incremento de meninos como indivíduos na sociedade humana não ter sido por essa razão resolvido. A dificuldade de pensar esta nova situação é agravada pelos esforços que majoritariamente se limitam a uma avaliação da esfera moral, em vez de concentrar-se nas relações de produção em seu modo capitalista de orientação utilitária.

Recorrendo às revelações de Gramsci, Althusser e Poulantzas

Graças a Gramsci, Althusser e Poulantzas, podemos deixar para trás a concepção da sociedade apoiada em puros termos econômicos, com uma dominação exercida como um ato unilateral de acima e sendo recebida a partir de mera passividade.

Gramsci desenvolveu, em suas notas sobre o fordismo, uma análise exemplar das relações de gênero como relações de produção. Seu ponto de partida foi a mudança no modo de produção (produção em massa e cadeia de montagem) e a criação de um novo tipo de homem para o novo trabalho e a regulação deste processo. Gramsci não pensa na economia como base e no estado como superestrutura, forma mecânica de pensar que perde de vista forças decisivas, entre elas as relações de gênero. Gramsci

desdobra a superestrutura em uma série de superestruturas rivais com um efeito em comum; desta maneira um pode entender estratégias e táticas. Além disso, propõe dois níveis: sociedade civil e sociedade política. Trata-se de uma diferença metodológica; "na vida histórica concreta, sociedade política e civil são o mesmo" (Gramsci, 1977). Isso lhe permite diferenciar entre coerção e consenso, autoridade e hegemonia, violência e cultura.

O objetivo é analisar a maneira em que as formações sociais, os discursos, e os meios de comunicação relevantes para a hegemonia operam no nível da sociedade civil onde os cidadãos participam, ou seja, como é organizado o consenso. Um conceito adicional útil é o de bloco histórico, que admite reconciliar as forças em conflito –neste caso, a interação do modo de produção em massa e as campanhas do estado em relação à moral (por exemplo, puritanismo)– para criar o novo tipo de homem. Neste contexto, as relações de gênero se apresentam como a especial sujeição do homem em seu caráter de assalariado como trabalhador na linha de montagem através do uso de poder mecânico e maiores salários, o que permite mais consumo, manter uma família, e tempo livre, que se torna necessário para a manutenção do trabalho masculino escravizado. Sua exploração requer uma moralidade especial e certo estilo de vida: monogamia em lugar de sexo vagabundo (o qual exige muito tempo), menor consumo de álcool e uma dona-de-casa que vigia a disciplina, o estilo de vida, a saúde e alimenta à família. O compromisso dos sexos, sua construção, suas ações subjetivas, a regulação por campanhas morais e as políticas de saúde públicas se manifestam plenamente.

É óbvio que esta disposição dos gêneros deve ser alterada assim que mude o modo de produção. É tão assim que, por exemplo, uma sociedade em que as forças produtivas são de alta tecnologia, onde as relações do trabalho intelectual e físico se inverteram, onde as necessidades dos trabalhadores são menores e de tipo distinto deve ser mantida em uma forma hegemonicamente diferente, necessita diferentes tipos de intervenções por parte do estado e produz efeitos diferentes no nível civil. Um estudo dos novos assuntos do trabalho deve incluir a nova determinação das relações de gênero porque a vida, suas formas, e a conservação e desenvolvimento da mesma estão sempre em questão. Nesse sentido, confrontamos o paradoxo em relação ao qual as relações de gênero são uma forma de relações sociais.

Uma rica resposta a este desafio é sugerida pelas propostas do Louis Althusser.

Seguindo Marx, Althusser examina a estrutura da sociedade em diferentes níveis e diferenças dentro da superestrutura entre a política-jurídica (estado e lei) e a ideológica (com moral e religião). Isto lhe permite considerar a relativa eficiência e autonomia de cada uma, levando em conta a dominação e as mudanças. Seu ponto de vista é a reprodução da sociedade como um todo. Nesta aproximação da história dos modos de produção, propõe conceitos como não-simultaneidade, desenvolvimento desigual, atraso, obsoleto. Para a análise das relações de produção, temos que estudar a configuração atual com sobredeterminações, dependências e relações de articulação.

Seguindo Marx e Althusser em nosso estudo de relações de gênero como relações de produção, podemos descobrir quebras e fenômenos de não-simultaneidade nas relações de gênero dentro da configuração neoliberal específica de nossa época desde os anos setenta. Vemos o tipo fordista de homem ao mesmo tempo em que o "novo empresário", discursos hegemônicos sobre responsabilidade individual, e um bloco histórico de social-democratas e economia neoliberal global, exibida, por exemplo, nos meios de comunicação que propagam uma nova forma de vida do estado físico, de juventude, saúde, e políticas sexuais para um indivíduo, apoiando, enquanto isso, uma moral conservadora para o outro. Ambos mantêm sua coerência em virtude do discurso sobre a responsabilidade individual. Respeito ao novo empresário, experimentamos uma intensificada individualização que pode em parte prescindir das relações de gênero hierárquicas –a sujeição da mulher– e inclusive da norma da heterossexualidade na nova forma de vida. Deste modo, as velhas relações de dominação podem continuar existindo como um tipo de atraso dentro das novas relações.

Finalmente, Nicos Poulantzas nos ajuda a evitar uma aproximação mecânica que ainda prevalece na idéia da dependência da esfera política no modo de produção. Propõe ver o político como um terreno de luta com contradições que podemos observar na confrontação entre, de um lado, o discurso oficial da responsabilidade individual e, por outro, as não simultaneidades experimentadas por aqueles de ambos os sexos que tentam dirigir suas vidas individualmente enquanto ao mesmo tempo permanecem incrustados nos velhos ideais de cuidado das relações de gênero do fordismo (levadas adiante pelo bloco hegemônico da igreja, os partidos, o estado e a população correspondente). Neste marco, devemos ser completamente flexíveis no político. Não

podemos utilizar religiosamente argumentos como confissões, mas devemos formá-los, como diz Brecht, como bola de neve – sólidos e notáveis, mas capazes de ser fundidos e formados de novo em configurações cambiantes.

Resumindo, proponho liberar o conceito das relações de produção de sua redução à produção dos meios de vida, ou melhor, pensar o anterior como inserido na política e a ideologia, juridicamente constituído, moralmente formado, e configurado em relações de gênero em todo nível. Assim, podemos falar de relações de gênero como relações de produção em uma forma tripla:

- como um nível no qual os cidadãos estão especificamente e historicamente posicionados em organizar e produzir suas vidas;
- como um momento decisivo na produção dos meios de vida e sua relação de - produção e manutenção da própria vida; e

como um campo com contradições nele e entre os modos de produção.

Para então finalizar, sustentamos que pensar em relações de gênero como relações de produção significa criticar como insuficiente a idéia tradicional das relações de produção.

Bibliografia

Althusser, Louis 1976 *Positions (1964-1975)* (Paris: Éditions Sociales).

Althusser, Louis 1972 *Das Kapital lesen* (Hamburgo).

Engels, Friedrich 1962 “Anti Dühring” em *Marx-Engels Werke* (Berlim: Dietz Verlag Berlin) Vol. 20.

Engels, Friedrich 1972 “Lage der arbeitenden Klasse in England” em *Marx-Engels Werke* (Berlim: Dietz Verlag Berlin) Vol. 2.

Engels, Friedrich 1986 *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Harmondsworth: Penguin).

Gramsci, Antonio 1977 *Quaderni del carcere* (Turim: Einaudi).

Luxemburg, Rosa 1975 *Die Akkumulation des Kapitals* (Berlim: DDR).

Marx, Karl 1962a “*Das Kapital,* vol. I” em *Marx-Engels Werke* (Berlim: Dietz Verlag Berlin) Vol. 23.

Marx, Karl 1962b “*Das Kapital,* Vol. II” em *Marx-Engels Werke* (Berlim: Dietz Verlag

Berlin) Vol. 24.

Marx, Karl 1969 "Ökonomisch-philosophische Manuskripte" em *Marx-Engels Werke* (Berlim: Dietz Verlag Berlin) Vol. 40.

Marx, Karl e Engels, Friedrich 1969 "Die deutsche Ideologie" em *Marx-Engels Werke* (Berlim: Dietz Verlag Berlin) Vol. 3.

Marx, Karl e Engels, Friedrich 1972 "Die Heilige Familie" em *Marx-Engels Werke* (Berlim: Dietz Verlag Berlin) Vol. 2.

Poulantzas, N. 1974 *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen* (Frankfurt).

Elmar Altvater*

EXISTE UM MARXISMO ECOLÓGICO**

* Catedrático de Economia Política, Universidade Livre de Berlim, Alemanha.

** Tradução de Rodrigo Rodrigues

Neste escrito pretendo mostrar que as afirmações marxistas acerca das relações sociais do homem com a natureza podem ser usadas para uma melhor compreensão dos problemas ecológicos contemporâneos.

O próprio Marx é ambivalente com respeito à concepção da natureza em sua crítica à economia política. Por um lado, sua teoria está relacionada com os enfoques tradicionais da economia e a teoria política; Marx não abandona o "campo teórico" argumentação tradicional da economia política para abrir um novo campo. Permanecem os sinais do iluminismo racional e uma lógica que não leva em conta os limites da natureza. O argumento principal é o seguinte: o homem constrói sua história ao transformar a sociedade, a natureza e a si mesmo, mas não existem limites impostos pela natureza. Por conseguinte, a natureza é concebida como um conjunto de recursos que podem ser utilizados. Podemos encontrar esta concepção já nas idéias de Bacon, na derivação de John Locke dos direitos de propriedade (da capacidade do trabalho humano de apropriar-se dos frutos da terra) assim como também no conceito de divisão do trabalho de Adam Smith como fonte constantemente crescente de produtividade, e por fim, de riqueza para as nações. Este campo teórico também inclui a concepção de David Ricardo sobre a terra como fator limitante da acumulação capitalista devido aos efeitos que tem a existência de terra de menor qualidade e fertilidade sobre a reprodução dos custos do trabalho que levam a uma taxa de ganho decrescente.

A idéia de Marx é um progresso em comparação com a de Ricardo porque apresenta a interpretação fundamental das "leis de movimento" da acumulação capitalista como moldadas pelas contradições sociais e não pelos limites impostos pela natureza. Aquelas que Marx chamava "interpretações vulgares" da divergência entre a oferta de recursos naturais e a demanda do homem de produtos da natureza,

particularmente acentuadas na teoria de Thomas Malthus, exibem um naturalismo desumano, que Marx rechaçava já em seus primeiros trabalhos contra o idealismo alemão.

Nas interpretações clássicas e, sobretudo, nas neoclássicas da relação homem-natureza, a racionalidade individual na tomada de decisões com relação aos recursos *escassos* é o ponto central, contrariamente ao que ocorre com o pensamento malthusiano, no qual o *excesso de demanda* é a categoria decisiva. Na teoria clássica e na neoclássica, a categoria de escassez aparece como a peça central do raciocínio econômico. O "individualismo metodológico" (Schumpeter, 1908) nasceu, e com ele uma racionalidade que separa em um primeiro momento recursos naturais de outras partes não valiosas da natureza que não servem como fontes de valorização capitalista, e que em um passo seguinte separa um recurso natural do outro. De outra maneira, uma tomada de decisão racional não seria possível sob as precondições do individualismo metodológico.

Por fim, a totalidade holística da natureza ou sua respectiva integridade, dissolvem-se em um conjunto de recursos naturais individuais e em um resto que não pode ser valorizado ou validado. A natureza é, deste modo, transformada de uma entidade ecológica em uma entidade econômica; mas além disto, a natureza permanece "externa" ao discurso econômico e à sua racionalidade. Na corrente dominante dentro da economia, este suposto tem por um lado a vantagem de ser apropriado para a aplicação de modelos altamente formalizados. Por outro lado, um raciocínio teórico deste tipo tem que levar em conta a existência de externalidades, como por exemplo, as falhas de mercado. Assim é como a teoria de economias e "deseconomias" externas foi desenvolvida por autores desde A. Marshall (1964) até A. C. Pigou (1960) e R. Coase (1988). A economia dos recursos (Hotelling, 1931) prometia fornecer regras sobre como lidar com recursos naturais escassos sem prejudicar a natureza, por exemplo, sem produzir excessos de demanda. Paradoxalmente, as regras sobre como lidar com a escassez são concebidas como um remédio para evitar excessos de demanda (Altvater, 1993). Hoje, a aplicação de regras racionais de decisão sob condições de escassez como forma de sustentar uma situação de real excesso de demanda é altamente duvidosa, dados os "limites ao crescimento", o esgotamento de recursos e os conflitos militares sobre recursos ("novas guerras sobre recursos") na África, América Latina e no Oriente

Médio. Várias guerras foram declaradas pela dominação de territórios nos quais abunda o petróleo e pela influência sobre os preços do mesmo. Estes eventos mostram claramente os limites da economia pura para explicar a realidade, e a necessidade de adotar um enfoque político econômico para compreender as contradições de nosso tempo. Jean-Paul Deléage conclui: "Mover-se para além dos limites [...] adotando a 'postura da totalidade' é a única opção metodológica que pode servir como uma base sólida para a análise da relação entre a sociedade e a natureza" (Deléage, 1989: 15).

A dissolução da natureza inteira em uma aglomeração de recursos naturais individuais e depois a aplicação de um conjunto de instrumentos analíticos apoiados no individualismo metodológico para assim guiar racionalmente o manejo dos recursos, é alheio ao conceito marxista de economia ecológica. A principal e fundamental razão é o conceito muito diferente de socialização (*vergesellschaftung*). Os indivíduos atomísticos, chamados *homines oeconomici* que operam fora do tempo e do espaço e, por fim, em um mundo não natural de individualismo racional são uma construção idealista sem relevância social. Sua construção é um resultado do "individualismo metodológico" da economia moderna. Em troca, os indivíduos sociais encontram-se inseridos em um sistema social histórico e dependem da natureza e suas fronteiras. Por fim, a racionalidade só pode ser uma racionalidade restringida pelo social, e a perspectiva é a totalidade sociedade-homem-natureza. As categorias básicas da crítica marxista da economia política com respeito à relação da sociedade com a natureza estão orientadas para a compreensão do metabolismo, isto é das transformações da matéria e da energia, o papel crucial das necessidades humanas, o caráter dual do trabalho e da produção, a dinâmica das crises econômicas e sociais, a valorização do capital, a acumulação e expansão (globalização), a entropia e a irreversibilidade. Nas páginas seguintes, analiso estas categorias antes de chegar a uma conclusão em relação com a utilidade da ecologia marxista para entender os problemas ambientais contemporâneos.

Metabolismo, necessidades e o caráter dual do trabalho

Já em seus primeiros trabalhos, Marx entendia a prática humana como parte de um metabolismo homem-natureza. Os seres humanos têm que satisfazer suas necessidades e o fazem de maneira social, de forma tal que as necessidades de uns são satisfeitas pelo trabalho de outros –e vice-versa: as necessidades destes outros pelo trabalho e a

produção dos primeiros. O conceito de necessidades é uma categoria central no pensamento Marxista que assinala o caráter mútuo das atividades de produção e consumo do homem em uma sociedade determinada. Em *A Ideologia Alemã* (Marx e Engels, 1974) ouvir, ver, sentir, querer, amar, todos estes "órgãos da individualidade humana" são entendidos como "apropriação" e até a consciência é produzida socialmente. As necessidades e as formas de satisfazer essas necessidades são a base da divisão do trabalho que também tem como pré-requisito o reconhecimento mútuo dos indivíduos sociais como tais. Nos *Grundrisse,* Marx diz que é necessário levar em conta o "sistema de necessidades" e o "sistema de trabalho"; mas não está seguro sobre onde deve se localizar uma discussão a respeito deles (Marx, 1974: 427). Dada sua mutualidade, o conceito de necessidade deve distinguir-se claramente do de avareza, que é necessidade sem mutualidade, um esforço individualista que apresenta uma alta potencialidade para a autodestruição da sociedade. Para Marx, a razão da avareza é a existência de propriedade privada. Porque a propriedade privada converteu os homens em indivíduos tão estúpidos e enviesados, que apenas vêem um objeto como "seu" quando o possuem, quando existe para eles como capital (Marx e Engels, 1974). O dinheiro é introduzido como mediador entre o produtor e o homem com necessidades. O dinheiro é "o vínculo entre o trabalhador e as necessidades individuais, entre as necessidades e os objetos, entre a vida e os meios de vida, quer dizer, o alimento (*Leben und Lebensmittel*). O dinheiro é ao mesmo tempo deidade e prostituta" (Marx e Engels, 1974).

O trabalho tem um duplo caráter, produz valores de uso, que satisfazem as necessidades de outros, e produz valor (de troca), que está apoiado no intercâmbio de mercadorias no mercado em uma sociedade monetária ou capitalista. Aqui, novamente, as necessidades entram no horizonte do raciocínio, porque o trabalho é socialmente útil e necessário somente na medida em que satisfaz necessidades. O trabalho social, não está somente determinado por sua capacidade de produzir valores de troca, mas sim também deve produzir valores de uso, isto é, produtos que satisfaçam necessidades sociais. O caráter social do trabalho pode ser conceptualizado como uma unidade de produção de valor de troca e valor de uso. Como as necessidades humanas pertencem à existência dos seres humanos como indivíduos sociais e naturais, o processo de produção de valor pode ser somente entendido ao mesmo tempo como moldado por e

moldando à relação da sociedade com a natureza. Enquanto Marx, em seus primeiros trabalhos, seguindo a tradição hegeliana, leva em conta as necessidades, em trabalhos subseqüentes, começando pelos *Manuscritos de 1844*, o autor detecta a noção do trabalho e a maneira em que o trabalho está organizado em uma sociedade capitalista. A razão é bastante clara: devemos entender como o trabalho não só produz valor, mas também mais-valia e desta forma reproduz o capital –e a exploração do trabalho– como uma relação social a níveis cada vez mais altos. O processo de produção e reprodução capitalista é um processo em espiral (interrompido por crise periódicas) de crescimento e a "escada sobre a natureza" –como Marx a chama– torna-se cada vez mais expansiva.

Há muitas perguntas envoltas no processo de produção de valores. O valor é sempre uma relação social entre mercadorias e entre seus proprietários. A relação social mercadorias-proprietários não contém porção alguma de natureza; a natureza está completamente excluída dessa relação social. Até o dinheiro, que Marx concebe como dinheiro dourado, representa somente uma relação social. O caráter metálico do ouro é completamente irrelevante para o ouro em sua forma de dinheiro. Quer dizer, é possível substituir dinheiro papel e, –em nosso tempo– bits e bytes eletrônicos por dinheiro metálico na forma de ouro e prata. É importante entender o caráter imaterial e antinatural da relação social do intercâmbio, embora o intercâmbio de mercadorias tenha uma qualidade material e energética. Esta dualidade é também a origem do fetichismo da mercadoria, que Marx descreve ao final do primeiro capítulo do primeiro volume de *O Capital* (1986). A mensagem é muito clara: não é fácil entender as relações sociais entre os homens e entre os homens e a natureza, porque requer um trabalho intelectual para superar o fetichismo inerente a tais relações.

A figura analítica do duplo caráter ou da dualidade do trabalho na análise de Marx do processo de produção capitalista, leva-o a distinguir entre produção como um processo de trabalho e como um processo de produção de valores (valorização). O processo de trabalho pode ser entendido de melhor maneira como uma transformação de matéria natural e energia em valores de uso que servem para satisfazer necessidades humanas. Há três advertências que devem ser introduzidas aqui.

A primeira se refere a certo antropocentrismo na análise do caráter metabólico do processo de produção, porque está relacionado com as necessidades humanas; outros efeitos do metabolismo, por sua vez, revistam ser freqüentemente ignorados. Em

conseqüência, do ponto de vista da análise da energia, o processo de produção se vê de maneira muito diferente comparado com o ponto de vista da análise da mercadoria e do valor. Juan Martinez-Alier diz com respeito às diferentes perspectivas: “A produtividade da agricultura não aumentou, mas sim decresceu, do ponto de vista da análise da energia” (1987: 3); mas em termos da produção mercantil da agricultura e em termos do retorno do capital investido a produtividade cresceu.

A segunda advertência tem relação com um certo trabalho-centrismo no conceito e um sistemático esquecimento da natureza. Alguns ecologistas atribuem a Marx certa desatenção do “valor da natureza” no processo de geração de valores (por exemplo: Immler e Schmied-Kowarzik, 1984; Bunker, 1985; Deléage, 1989). Mas esta crítica é somente relevante com relação ao processo de trabalho. É obvio, a natureza é tão importante como o trabalho na hora de converter matéria e energia em valores de uso necessários. Aqui as leis da termodinâmica são validas, e os inputs e outputs não são quantitativamente diferentes em relação às unidades de energia –e matéria–, mas no aspecto qualitativo são transformados em valores por um lado e em detritos por outro. No curso do processo de input a output, o homem e a natureza trabalham juntos; ambos são igualmente importantes. Mas como processo de produção de valor de troca é só o trabalho que cria valor e mais-valia. A razão que costuma ser mal-interpretada pelos críticos do conceito marxista de natureza é a seguinte: a natureza é maravilhosamente produtiva, a evolução das espécies na história do planeta e sua tremenda diversidade e variedade demonstram isso. Mas a natureza não produz mercadorias para vender no mercado. Não há mercado na natureza. O mercado é uma construção social e econômica. O mais formoso dos pássaros ou uma velha árvore em uma selva tropical ou o ferro em uma mina não são mercadorias; somente se convertem em mercadorias por meio de um processo de valorização *(Inwertsetzung; mise-em-valeur).* É o trabalho o que obtém a metamorfose da natureza em mercadoria. Mas não é o trabalho em si mesmo, o trabalho *sans phrase*, mas sim *a força de trabalho consumida sob a forma social do capitalismo e sob a condição social de estar subjugada ao processo capitalista de produção de valor e mais-valia* (Alvater, 1992: 25; Burkett, 1996: 64).

A terceira advertência é a seguinte: Em uma sociedade de mercado capitalista as necessidades humanas apenas são relevantes se aparecerem como demanda monetária no mercado. É óbvio que em uma sociedade capitalista as necessidades transformam-se

em poder aquisitivo monetário, de não ser assim não são reconhecidas. Porque o dinheiro constitui, como disse Marx sarcasticamente, a real e verdadeira comunidade. O dinheiro é quem serve como elo nas relações sociais e concomitantemente na relação da sociedade com a natureza.

O mecanismo de mercado tem que encher um vazio entre o trabalho e as necessidades e uma análise das necessidades deve tomar as dinâmicas capitalistas em consideração. A forma social está sempre presente, inclusive em processos que parecem exclusivamente naturais. Entretanto, as condições naturais do processo de trabalho são transformadas pelo trabalho. Marx escreve que:

> Como criador de valores de uso, quer dizer como *trabalho útil*, o trabalho é, portanto, condição de vida do homem, e condição independente de todas as formas de sociedade, uma necessidade perene e natural sem a que não se conceberia o intercâmbio orgânico entre o homem e a natureza nem, por conseguinte, a vida humana […] Em sua produção, o homem só pode proceder como procede a própria natureza, quer dizer, *fazendo que a matéria troque de forma* (Marx, 1986: 10, Tomo I; *ênfase no original*).

Marx com essas palavras responde ao economista político Pietro Verri, que em 1773 escreveu:

> Os fenômenos do universo, sejam provocados pela mão do homem, sejam regidos pelas leis gerais da natureza, não representam nunca uma verdadeira criação de um nada, mas sim uma simples transformação da matéria. Quando o espírito humano analisa a idéia de reprodução, depara-se sempre, constantemente, como únicos elementos, com as operações de associação e dissociação; exatamente o mesmo acontece com a reprodução do valor (…) e da riqueza, quando a terra, o ar e a água se transformam em trigo sobre o campo ou quando, sob a mão do homem, a secreção viscosa de um inseto se converte em seda ou umas quantas peças de metal se montam para formar um relógio de repetição (citado em Marx, 1986: 10, Tomo I).

A dinâmica capitalista pode ser descrita como sujeita às leis da natureza e aos limites impostos pela natureza *vis-à-vis* qualquer atividade humana. Esta é a razão pela qual Marx conclui que: “o trabalho não é, pois, a fonte única e exclusiva dos valores de uso que produz, da riqueza material. O trabalho é, como o há dito William Petty, o pai da riqueza, e a terra a mãe” (Marx, 1986: 10, Tomo I).

Mas ao aplicar as leis da natureza ao processo de trabalho, o homem transforma a natureza em uma natureza feita pelo homem, “humanizada”, que ao princípio de cada processo produtivo é utilizada e terminado o consumo do produto recebe os desperdícios produzidos.

A outra face do processo de produção, entretanto, é a criação de valor e mais-valia, isto é, a acumulação capitalista e o crescimento econômico. Devido ao caráter auto-referenciado do capital, esta face do processo produtivo não conhece nem aceita limites externos a sua dinâmica. A idéia de crescimento sem limites é uma conseqüência direta da imanência do fetichismo nas formas sociais que dirigem as relações sociais dos homens. Um bom exemplo deste fetichismo do crescimento é o livro *Growth Triumphant* de Richard A. Easterlin (1998). A contradição entre uma natureza limitada convivendo com necessidades limitadas (Marx está acostumado a referir-se ao entendimento aristotélico das necessidades como refletindo a medida humana) e a ilimitada acumulação de capital está inscrita na relação dinheiro dado que o metal-dinheiro, aparentemente “natural”, muito em breve encontra limites naturais comparado com a demanda econômica. O ouro circulante em uma determinada economia é quantitativamente insuficiente para a crescente demanda do comércio e para as intervenções dos bancos centrais em sua função de “credores de última instância”. Desta maneira, é lógico substituir meros símbolos de dinheiro (papel) como relação social entre comprador-vendedor e entre credor-devedor por ouro como “cara natural do dinheiro”. O dinheiro-papel ou dinheiro imaterial como bits e bytes pode ser criado em quantidades necessárias para a circulação da moeda no mercado mundial. O ouro é natural, porém o ouro na forma dinheiro é social. Nesta função pode ser substituído por meros símbolos. Este é um aspecto da separação da esfera econômica dos limites sociais e naturais (Polanyi, 1978; Altvater e Mahnkopf, 2002).

O processo do trabalho ao mesmo tempo mostra efeitos produtivos e destrutivos, ou para interpretá-lo nas categorias da termodinâmica: dada a dualidade do processo

produtivo no qual não só se produzem valores de troca e mais-valia, mas sim também se transformam matéria e energia, a entropia necessariamente cresce. Na interpretação da Ilya Prigogine, um crescimento da entropia é a expressão inevitável da transformação de matéria e energia no processo da evolução natural –e deveríamos adicionar– social (Prigogine e Stenger, 1986). Marx interpretava o desenvolvimento das forças produtivas como positivo para a humanidade, porque constituem a base de uma sociedade comunista na qual o princípio reinante é: a cada um de acordo a suas necessidades. A limitada restrição nesta sociedade não é a valorização auto-referencial do capital, mas sim a medida humana em uma sociedade humanizada. Dado que os homens e suas necessidades são partes do ciclo de reprodução natural, a nova formação social que distribui riqueza de acordo às necessidades humanas é também pensada como uma sociedade de reconciliação do homem com a natureza.

O processo de produção de entropia, entretanto, é destrutivo porque escava os meios de auto-reprodução social e natural. Ao produzir valores de uso que potencialmente satisfazem necessidades humanas, produz também indevidamente dejetos. Cada processo produtivo esta ligado a outputs necessários como assim também a outputs desnecessários ou inclusive prejudiciais. É fisicamente impossível transformar matéria e energia sem produzir desperdícios e em conseqüência externalidades. Marx é consciente do poder de destruição produzido pela acumulação capitalista. No final do longo capítulo XIII do primeiro volume de *O Capital* sobre a “Grande Indústria”, Marx também menciona a tendência da industrialização da agricultura ao concluir que em um sistema agrícola sujeito ao regime de racionalidade industrial:

> cada passo que se dá na intensificação da fertilidade do solo dentro de um período de tempo determinado, é por sua vez um passo dado no esgotamento das fontes perenes que alimentam tal fertilidade. Este processo de aniquilação é tão mais rápida quanto mais se apóia um país, como ocorre por exemplo com os Estados Unidos, sobre a grande indústria, como base de seu desenvolvimento. Portanto, a produção capitalista só sabe desenvolver a técnica e a combinação do processo social de produção solapando ao mesmo tempo as duas fontes originais de toda riqueza: a terra e o homem (Marx, 1986: 423-4, Tomo I).

A substituição de ciclos e regimes de tempo-espaço naturais por ciclos e regimes de tempo-espaço industriais na agricultura, tem um impacto prejudicial sobre o meio-ambiente, o natural bem como o construído, e sobre o sistema social. Este é um fator fundamental para o agravamento da crise ecológica do capitalismo e para os movimentos contrários a ele.

Crise

Há vários efeitos indiretos da produção capitalista de valores sobre a natureza, dado que a acumulação capitalista é um processo impulsionado por processos de crise. Marx analisa as crises periódicas de seu tempo, primeiro com respeito a seus efeitos sobre as condições de vida e de trabalho da classe trabalhadora. Em sua época, as crises econômicas cíclicas eram experiências novas, mencionadas pela primeira vez por Sismondi no início do século XIX. Situações de extrema emergência, como as fomes causadas por uma má colheita ou uma catástrofe natural, estavam profundamente gravadas na memória dos povos. Sempre havia estado claro que as causas destas crises estão além da influência humana, embora em tempos pré-capitalistas e pré-industriais estas crises tenham sido, em alguma medida, causadas por ações humanas tais como o uso excessivo da terra e dos recursos (a extinção de bosques europeus na idade Média) ou as guerras. Mas desde o nascimento do capitalismo industrial, as crises econômicas começaram a surgir periodicamente, aumentando a insegurança de amplos setores da população devido à perda de postos de trabalho e renda. Marx observava muito cuidadosamente o desenvolvimento de ciclos de crise dos anos 50 do século XIX, esperando que a instabilidade social e econômica durante tais crises provocasse agitação social e mudança política revolucionário. Mas Marx sabia que as crises capitalistas operam como "fontes da juventude" onde o sistema capitalista encontra remédios para sua recriação, estabilização, e novas dinâmicas em um novo vaivém positivo da economia: "destruição criadora", como a chamou Schumpeter mais adiante. Mais tarde, Antonio Gramsci analisaria a crise como um processo de transição que permitia estabilizar a hegemonia da burguesia.

Em nosso tempo temos que levar em conta o caráter global das crises. Mais que nunca na história, hoje as crises tomam a forma de um colapso financeiro antes de afetar

os sistemas político, social e econômico. Como crises financeiras têm um alcance global porque os mercados financeiros estão liberalizados e desregulados, propagando-se de um lugar a outro. A primeira razão é o “efeito manada”. Os investidores estrangeiros tiram seus créditos e vendem seus ativos para trocá-los por moedas mais seguras. Depois aparece o “efeito contágio”; a crise de uma moeda afeta outras. Em sua forma de crise econômica, afeta necessariamente áreas regionais ou nacionais e, neste sentido, é usual que as denomine segundo o país mais afetado: por exemplo, a crise mexicana, brasileira, argentina. Isto parece converter a crise financeira em um evento remoto, entretanto, estas crises econômicas locais não só têm o nome, do país ao que afetam em uma primeira instância e com maior intensidade, mas sim também suporta efeitos muito concretos na economia e a sociedade “real”. Por sua aparente qualidade virtual, as crises também parecem não ter efeitos realmente prejudiciais sobre a natureza. Por que então falar de crise do capitalismo? No pensamento pós-moderno, isso não faz sentido. Entendida apenas como uma crise real esta tem conseqüências visíveis, que são interpretadas como o resultado de enganos políticos de governos irresponsáveis que nada têm que ver com o funcionamento dos mercados globais. O enfoque marxista, contrário a esses supostos, tem sempre presente que o dinheiro e o capital, aparecem como entidades auto-referenciais, mas que, na verdade, a autonomia da esfera financeira global *vis-à-vis* a esfera real é fictícia. A quebra põe fim a esta ficção e dá início à realidade da destruição da riqueza. Não é necessário dizer que conforme transcorrem estas crises financeiras, a pobreza avança na Ásia, África, Rússia e América Latina.

Entretanto, a riqueza também cresce porque a expropriação de devedores é a outra face da, muitas vezes desumana, apropriação de riqueza por parte dos credores. Muitas vezes os ecologistas costumam dizer que a pobreza é uma das principais causa da destruição ecológica, o Banco Mundial em particular trabalha com este suposto. Mas não é certo. É a desigualdade e a injustiça as que se tornam prejudiciais não só para a coesão social mas também para a natureza. Os pobres são relegados à satisfação das chamadas necessidades básicas, enquanto os ricos acumularam tantas reclamações sobre a natureza que podem se expandir ambiciosamente sobre o “meio-ambiente” que dominam e excluir a outros de seu uso ordenado, por isso desenvolvem práticas destrutivas de uso excessivo dos recursos que estão ao seu dispor. O “rastro ecológico” dos ricos é muito maior que o dos pobres. A emissão do CO_2 de um cidadão médio dos

Estados Unidos em 1999 era de 20,2 toneladas, o qual é mais de dez vezes a emissão de um brasileiro médio que polui a atmosfera com 1,8 toneladas de anidrido carbônico. Estudos empíricos realizados em várias partes do mundo exibem o conluio prejudicial da pobreza e da riqueza no processo de destruição da natureza. Na selva amazônica, por exemplo, os pobres habitantes fazem uso excessivo de seu pedaço de terra porque os latifundiários ricos utilizam a terra como um objeto de especulação. Uma vez mais, encontramo-nos face a face com as conseqüências da ruptura entre o trabalho e as necessidades devido ao poder da cobiça individualista. É destrutivo tanto para a coesão social como para a relação com a natureza, quer dizer, para a sustentação das relações sociais e ambientais.

A "natureza humanizada" da que Marx fala enfaticamente em suas primeiras obras pode ser também entendida como uma natureza feita pelo homem. Referimo-nos também ao meio-ambiente construído, ou seja, as ruas, as pontes, os portos, os aeroportos, as cidades, os parques e a agricultura, tudo o que cobre quase cem por cento da superfície terrestre. Inclusive os oceanos são cada vez mais e mais "humanizados", quer dizer, um produto do homem. A contaminação troca a qualidade da água, a pesca em excesso produz danos irreparáveis na fauna e flora marítima, e um ruído permanente interrompe o silêncio do mar. Em primeiro lugar é, a natureza feita pelo homem que produz a totalidade dos efeitos externos. A maioria deve considerar-se como "deseconomias" externas negativas, só umas poucas como economias externas que provêem benefícios sociais. Os efeitos externos são uma concomitância inevitável da transformação de matéria e energia. Demonstram que a natureza é mais que uma mera coleção de recursos mais ou menos úteis, é uma totalidade extremamente complexa de relações natureza-homem, como já concebia Marx em seus trabalhos iniciais. O conceito de efeitos externos reflete só em parte a natureza sistêmica da dupla natureza-homem. Entretanto, exibe os limites das teorias do mercado livre e o suposto da existência de atores racionais de mercado. Inclusive pior, sua racionalidade individual se transforma em irracionalidade e em decisões que não respeitam as condições da reprodução natural.

A natureza funciona como um meio de intercâmbio de externalidades que levam esse nome de externas porque não podem ser reguladas pelos mecanismos de mercado. Esta aporia fundamental da teoria clássica e neoclássica só pode superar-se excluindo o

tempo e o espaço, quer dizer, a dimensão da natureza de seu corpo teórico (Altvater, 1989). É necessário conceber a economia como um empreendimento mais à frente do tempo e do espaço históricos[81], porque de outra maneira a teoria deve admitir que as transformações econômicas (o consumo de energia e matéria) têm um efeito irreversível na natureza seja pelo fato das externalidades serem internalizadas ou não. A internalização só é relevante para cálculos econômicos e para quem toma decisões, mas não para o sistema natural. O enfoque marxista não tem estes problemas porque, primeiro, o tempo e o espaço são categorias centrais na crítica da economia política (tempo de circulação; transporte em espaço). Segundo, porque a natureza como natureza humanizada, quer dizer, como natureza produzida, é parte das condições gerais de produção. A violação de sua integridade por meio da degradação ou, inclusive, da destruição das condições naturais de produção e reprodução, portanto, não é algo externo à economia, mas sim pertence a seu desenvolvimento contraditório. Os efeitos negativos da contaminação do ar e da água, da violação das leis de segurança alimentar ou do uso excessivo dos oceanos e da erosão da terra têm um efeito direto (negativo) sobre os custos de reprodução e a capacidade produtiva da força de trabalho e, em conseqüência, no processo de produção de mais-valia. O custo do ar limpo e a água limpa pertencem ao gasto do capital e, por conseguinte, incrementam o montante de capital fixo constante no processo de produção gerando o efeito de um aumento na composição orgânica do capital. Portanto, a taxa de ganho cairá (é óbvio, *ceteris paribus*). Os efeitos negativos só podem ser ignorados sob o suposto de que a natureza tem uma capacidade infinita de absorvê-los. Entretanto, o processo de acumulação capitalista tende a transgredir o limite das condições naturais de reprodução e, conseqüentemente, a teoria tem que levar a natureza em consideração. Aparentemente, isto era desnecessário enquanto se desconheciam “os limites do crescimento” ou os problemas do meio-ambiente e, portanto, estes não eram temas no discurso político ou científico.

O meio-ambiente aparece majoritariamente como “o meio-ambiente construído”, produzido pelo homem. É concebido como a provisão de bens públicos, que incluem não só os bens culturais e naturais, mas também a infra-estrutura material e imaterial produzida. David Harvey explica com respeito à produção e o consumo:

---

[81] Para a distinção entre tempo e espaço histórico e físico ver Georgescu-Roegen, 1971.

> Podemos […] realizar uma distinção útil entre o capital fixo incluído no processo de produção (por exemplo, os instrumentos de produção) e o capital fixo que funciona como marco físico da produção (por exemplo: fábricas). A este último, chamo-o meio-ambiente construído para a produção. Pelo lado do consumo pudemos ter uma estrutura paralela. O fundo de consumo está formado por mercadorias que funcionam como ajudas mais que como insumos diretos do consumo. Alguns artigos estão diretamente incluídos nos processos de consumo (por exemplo: artigos duráveis como cozinhas, máquinas de lavar roupa etc.), enquanto outros funcionam como estruturas físicas para o consumo (casas, estradas, etc.). A estes últimos denomino meio-ambiente construído para o consumo (Harvey, 1989: 64).

O que Harvey chama de "meio-ambiente construído", hoje é discutido sob o rótulo mais extenso e abrangente de "bens públicos". Não é adequado entrar nos detalhes dos discursos sobre bens públicos aqui (Kaul *et al.* 2003; Altvater, 2003; Brunnengrüber, 2003). Na teoria de Marx, o "meio-ambiente construído" é tratado como as "condições gerais de produção" que como regra têm de ser providas pelo estado, ao menos enquanto o sistema de direitos de propriedade não esteja suficientemente desenvolvido para oferecer ativos seguros aos investidores privados (Marx, 1974: 422-432). David Harvey ressalta a importância do duplo "espaço temporário" no curso da acumulação do capital porque "este não é um setor menor da economia e é capaz de absorver quantidades maciças de capital e trabalho, particularmente sob condições de rápida expansão e intensificação geográfica" (Harvey, 2003: 63). Mais até, se os gastos no meio-ambiente construído ou no progresso social demonstram não ser produtivos nem lucrativos, "a sobreacumulação de valores no meio-ambiente construído ou em educação pode tornar-se evidente com a desvalorização desses ativos (moradias, escritórios, parques industriais, aeroportos, etc.) ou com dificuldades para pagar dívidas estatais em infra-estruturas físicas ou sociais" (Harvey, 2003: 65). O meio-ambiente construído, portanto, não é só parte passiva do ciclo-crise, mas também a esfera-núcleo da acumulação e, conseqüentemente, uma causa importante da dinâmica e da crise da acumulação capitalista. Dada esta importância, Harvey critica "essas descrições da

dinâmica capitalista de acumulação que ou ignoram completamente estes temas, ou os tratam como um epifenômeno” (Harvey, 2003: 65).

Conseqüentemente, a categoria de meio-ambiente construído é capaz de relacionar a dinâmica da acumulação capitalista com o papel do meio-ambiente. Esta é a razão pela qual James O’Connor (1988), em um artigo seminal na publicação *Capitalism, Nature, Socialism* desenvolve a proposta para fundar um “marxismo ecológico” em um entendimento duplo da crise capitalista. Primeiro, a crise é interpretada em categorias clássicas da teoria marxista. Em termos gerais e um pouco simplificados, a dialética das forças de produção e as relações de produção disparam um ciclo de negócios cíclico incluindo uma crise mais ou menos profunda. O próprio Marx desenvolveu um argumento passo a passo. Primeiro, demonstrou a possibilidade de uma crise implícita na produção e circulação de mercadorias. Depois, comprovou a necessidade da crise no curso contraditório dos processos de produção e acumulação, especialmente devido à periódica e tendencial queda da taxa de lucros. Terceiro, descreveu e analisou a realidade concreta das crises com todos os aspectos concretos que diferiam de caso em caso, no tempo, e de país em país, no espaço. James O’Connor não está interessado neste enfoque brevemente delineado. O’Connor aponta para outra série de contradições que surgem dos efeitos do desenvolvimento do capitalismo nas condições de produção, ou seja, em outros termos dentro do meio-ambiente construído. Não se refere explicitamente ao discurso tradicional que abrange de Adam Smith até David Hume, que eram conscientes de que o sistema capitalista só pode sobreviver se o soberano fornecer bens públicos. De outra maneira, a segurança comercial não está garantida e a insegurança faz que o comércio seja muito caro ou, inclusive, impossível. Marx também escreveu sobre as condições gerais da produção de uma maneira diferente que Adam Smith. Marx supunha que as condições gerais de produção são só momentaneamente providas sob a responsabilidade do soberano, do governo, uma vez que o capitalismo privado não esteja o suficientemente desenvolvido para converter os bens públicos em exclusivos, estabelecer os direitos de propriedade privada e transformá-los em bens privados que possam ser financiados por investimentos em ativos. Conseqüentemente, o financiamento dos bens públicos com os lucros do estado é desnecessário, as condições gerais de produção, então, podem ser tanto bens públicos como privados, segundo Marx. Tudo depende do estado de desenvolvimento em que se

encontre o sistema capitalista em questão (Marx, 1974).

O discurso sobre as condições gerais de produção, quer dizer, sobre os bens públicos, é um tema de caráter politizado em essência porque o estado, o sistema político e a estrutura de poder de uma determinada sociedade estão envoltos desde seu começo. James O'Connor é muito claro com respeito à politização dos discursos sobre as condições gerais de produção:

> Precisamente porque eles [os bens públicos] não são produzidos ou reproduzidos em forma capitalista, mas dado que são comprados e vendidos e utilizados como se fossem mercadorias, as condições de fornecimento (quantidade e qualidade, lugar e tempo) devem ser reguladas pelo estado ou pelos atores capitalistas como se eles fossem o estado. Embora a capitalização da natureza implica o aumento da penetração do capital nas condições de produção (por exemplo: as árvores das plantações, as espécies geneticamente alteradas, os serviços postais privados, o voucher educativo, etc.), o estado se instala entre o capital e a natureza, ou média entre o capital e a natureza, com o resultado imediato de que as condições de produção capitalistas se politizam (O'Connor, 1988: 23).

Os atores que politizam o tema econômico da provisão de bens públicos ou das condições gerais de produção são respectivamente, primeiro, o estado representado pelo governo, os partidos políticos, a administração, etc.; segundo, os capitalistas, os representantes de corporações ou associações de empregados; terceiro, os sindicatos; e quarto, as ONGs e os novos movimentos sociais. Os conflitos sociais e as lutas discursivas se centram não só em torno da estrutura de classes, o conflito de classes e os interesses das classes em uma sociedade capitalista, mas também ao redor da relação social entre homem e natureza, o meio-ambiente construído, as condições gerais de produção, o tema da qualidade e quantidade da provisão de bens públicos:

> A maioria dos problemas dos ambientes naturais e sociais são ainda mais urgentes para os pobres, incluídos os trabalhadores ocupados, que para os empregados de "colarinho branco" e os ricos. Em outras palavras, os temas

> relativos às condições de produção são temas de classe, embora eles sejam mais que questões de classe (O'Connor, 1988: 37).

A segunda contradição, em conseqüência, desencadeia novos movimentos sociais e suas atividades (ver também Leff, 1998); a crise das "condições de produção" ou sobre a provisão de bens públicos está politizada (ver também Kaul *et al.* 2003). Outro aspecto também importante na postura de O'Connor se apresenta quando conclui que a acumulação capitalista "está prejudicando ou destruindo as próprias condições do capital, ameaçando desta forma seus próprias formas de lucros e sua capacidade de produzir e acumular mais capital" (O'Connor, 1988: 25). Dá alguns exemplos que já mencionamos anteriormente como efeitos negativos externos:

> O aquecimento da atmosfera destruirá inevitavelmente pessoas, lugares, benefícios por não dizer outras espécies de vida. A chuva ácida polui bosques e lagos e edifícios e utilidades da mesma maneira. A salinização da água, os resíduos tóxicos, a erosão do chão etc. […] danificam a natureza e a rentabilidade. Os tratamentos com pesticidas destroem os benefícios assim como a natureza. O capital urbano danifica suas próprias condições de rentabilidade, em princípio vantajosas, por exemplo: os custos da congestão de tráfico, o aumento das rendas etc. O estado decrépito da infra-estrutura neste país (Estados Unidos) pode ser mencionado como um exemplo. Existe também uma rotina similar sobre a qual corre o capital nos âmbitos da educação, do bem-estar, da tecnologia, do cuidado da saúde, etc. (O'Connor, 1988: 25).

O'Connor descreve a degradação das condições gerais de produção como uma "crise de subprodução". E adiciona: "podemos sem risco algum introduzir "escassez" na teoria de crise econômica de maneira marxista e não neo-malthusiana. Podemos introduzir também a possibilidade de uma *subprodução* de capital uma vez que acrescentemos os custos crescentes da reprodução das condições" (O'Connor, 1988: 26; para uma crítica ver Altvater, 1993). Finalmente, então, podemos estabelecer uma crise de superprodução ou sobre acumulação em termos do "marxismo clássico" e uma crise de subprodução de acordo ao "marxismo ecológico", respectivamente.

Esta distinção, entretanto, não é completamente convincente. A categoria de subprodução está apoiada no suposto de uma reprodutibilidade das condições naturais de produção e significa nada mais nem nada menos que a degradação ecológica e o custo (social) que derivam da restauração do meio-ambiente construído:

> Os exemplos incluem os custos da saúde requeridos pelo trabalho capitalista e as relações familiares; os custos de medicamentos e os tratamentos por reabilitação em vícios; das grandes somas gastas como resultado da deterioração do meio-ambiente social (a conta da polícia e os divórcios); dos enormes ganhos investidos em evitar maior destruição ambiental e em limpar ou reparar a destruição ecológica passada; do dinheiro requerido para inventar, desenvolver e produzir substitutos sintéticos como médios e objetos de produção e consumo; as enormes somas requeridas para pagar às companhias de petróleo e energia […] os gastos com coleta de lixo; os custos extras derivados da congestão do espaço urbano; os custos que caem sobre os governos, os camponeses e trabalhadores do Terceiro Mundo como resultado de uma crise conjunta da ecologia e do desenvolvimento. E assim sucessivamente (O’Connor, 1988: 26).

Muitos destes exemplos são mencionados e analisados por K. William Kapp em seu famoso livro sobre “os custos sociais do empreendimento privado” (Kapp, 1958). Deste modo, os fatos não são novos, mas o discurso sobre os fatos é. Entretanto, é bastante duvidoso se a categoria de subprodução das condições gerais de produção tem sentido e se for mais capitalista analiticamente falando que as categorias desenvolvidas por Marx para uma análise dos processos de acumulação e expansão capitalista. No primeiro volume de *O Capital*, Marx descreve o processo de produção como um processo de reprodução das relações sociais entre o trabalho e o capital. Dado que sabemos que estas relações também incluem a relação social com a natureza, a análise do processo de reprodução pode estender-se para compreender a dinâmica da natureza feita pelo homem, a natureza humanizada, as condições gerais de produção e o meio-ambiente construído. Diferentemente da reprodução do trabalho, incluindo as relações de gênero nos lares, a reprodução da natureza obedece às leis naturais quase-eternas que só podem

ser utilizadas pelo homem e, portanto, devem ser respeitadas. Em relação às leis naturais, o suposto de uma subprodução não é muito convincente dado que requer a possibilidade de reprodução e circularidade dos processos, quando na natureza todos os processos se caracterizam por sua irreversibilidade. Isto contrasta com o caráter autopoiético –e por fim auto-referencial– do capital, que não pode respeitar os limites da natureza. O modo de produção capitalista conseqüentemente é prejudicial para a natureza e, portanto, para o homem. As repercussões sobre o capital mesmo, um dos principais argumentos do James O'Connor, são sem dúvida um ponto crucial (Martinez-Alier, 1987: XIX).

Valorização

O processo de acumulação capitalista tem lugar nas coordenadas de tempo e espaço. Com o tempo, sua lógica é a aceleração. O aumento da produtividade para a produção de mais-valia relativa não é outra coisa que a aceleração da produção e circulação em todos os processos para poder produzir mais produtos na mesma unidade de tempo. Ao acelerar todos os processos é possível estender o alcance da produção e reprodução capitalista no espaço. Deste modo, a expansão espacial do capital pertence à dinâmica da acumulação capitalista. A expansão só é possível se se eliminarem os limites e fronteiras, seja porque tenham origem em condições naturais ou que tenham sido estabelecidos pelas instituições políticas. Por isso, Marx escreve nos *Grundrisse* sobre o mercado mundial como incluído na categoria de "capital" desde o começo (Marx, 1974: 311). Hoje podemos interpretar esta tendência mencionada por Marx como a globalização moderna. A globalização se converteu em realidade porque é a emanação real das potencialidades imanentes da acumulação capitalista. A globalização é o processo de valorização interminável de todas aquelas partes da natureza que antes estavam para fora da lógica de valorização do sistema capitalista. A tendência expansionista no espaço e o tempo é um tema importante no *Grundrisse* (1974: 415-435). Foi descrita por teorias clássicas do imperialismo que abrangem de Luxemburgo a Lênin, passando por Bukharin e Kautsky. Mas a valorização não pode ser somente entendida como um processo de conquista territorial. Os espaços a descobrir, investigar, conquistar e integrar no sistema capitalista de produção de valor incluem também os círculos polares, o fundo dos oceanos, as zonas de selva mais remotas das selvas

tropicais, o espaço exterior e, mais importante até, os nano-espaços dos genes das plantas, dos animais e dos seres humanos. O capitalismo é um sistema expansionista onde tudo é interpretado como matéria-prima para o processo de produção de valor e mais-valia. Se não é útil e como não pode satisfazer necessidade, a matéria-prima será considerada inútil, sem valor e, portanto, um objeto inadequado da valorização capitalista. Ao separar os recursos que possuem valor daqueles que são inúteis, a integridade da natureza será indevidamente desintegrada e a desintegração da natureza é sua destruição.

A valorização é em princípio um processo infinito, que nunca termina, a menos que o capitalismo chegue a uma barreira insuperável. O aspecto mais destrutivo da valorização é a seleção entre recursos avaliáveis e não avaliáveis. Por exemplo, na selva amazônica pode ver-se que a valorização da madeira da selva como ecossistema é destrutiva. Ao final não há mais madeira porque se impede a reprodução da selva. Este é obviamente um caso de subprodução no sentido de James O'Connor. A conseqüência é que a selva, uma vez destruída devido à sobre-exploração de madeira, não pode reproduzir-se em um tempo semelhante ao que leva às pessoas explorar e destruir o ecossistema. Ao menos isto é o que acontece nas selvas tropicais, onde a recriação de um ecossistema degradado está levando mais tempo que sua destruição. A exploração é freqüentemente uma questão de dias, enquanto que a recreação é uma questão de décadas ou séculos. A desigualdade do regime de tempos em uma sociedade dada é uma das principais razões da destruição ecológica, da "subprodução" no sentido de O'Connor.

Entropia

De fato, a irreversibilidade é uma categoria decisiva para compreender o desenvolvimento da natureza. Dado que o capital obedece a uma lógica de irreversibilidade e circularidade, o natural e o regime do tempo capitalista não são compatíveis. O capital deve apropriar-se da mais-valia e investi-la novamente no processo de produção que ao final resultará novamente na apropriação de uma mais-valia maior. A compulsão de apontar para a mais-valia é inevitável se os processos de produção foram financiados com créditos e juros que devem ser pagos. Os indicadores de desempenho do capital assinalam muito claramente a circularidade e a

reversibilidade do fluxo do capital dentro da relação entre resultados e gasto. O ganho, a eficiência marginal do capital, o retorno do capital, a rentabilidade e outros indicadores demonstram claramente que a racionalidade está apoiada em uma comparação entre meios, quer dizer, investimento, e objetivos, ou seja, ganho ou mais-valia.

Pelo contrário, tanto os processos naturais de transformação de matéria e energia como o processo natural de crescimento de seres viventes tais como as plantas e os animais se caracterizam pela irreversibilidade. Isto se deduz, em última instância, da lei de entropia. Ao final do processo há algo qualitativamente novo (na racionalidade da reversibilidade, a qualidade se mantém igual enquanto que a quantidade da mesma qualidade muda). Este produto qualitativamente novo não pode ser reproduzido com a mesma energia ou matéria, portanto, os estoques de energia e matéria são usados até seu esgotamento, salvo que o sistema seja aberto e que nova energia e matéria sejam providas para transformar-se em valores de uso. Mas novamente aqui, o problema é que cada processo de produção é produção encadeada. De acordo com Herman Daly, não só existe o processo direto de entradas e saídas, mas também a produção de produtos intermédios (Daly, 1991). É lei natural que é impossível transformar cem por cento da renda de energia e matéria em produtos desenhados para a satisfação das necessidades humanas. Portanto, “desfrutamos nossas vidas” (Gorgescu-Roegen, 1971) incrementado a entropia de todo o sistema. Marx era totalmente consciente desta tendência de dupla face. Por um lado, está a transformação antropocêntrica de matéria e energia da natureza vivente e não vivente nessas coisas, quer dizer, mercadorias, que são capazes de satisfazer nossas necessidades sociais e individuais. Por outro lado, está a conseqüência amarga da deterioração e a degradação da natureza, precisamente porque a satisfação de necessidades está garantida ou as necessidades da valorização capitalista são satisfeitas.

Nicholas Georgescu-Roegen introduziu o conceito de “revolução prometéica” em seu raciocínio para demonstrar que o aumento da entropia depende categoricamente do regime de energia. Tanto a revolução industrial como a revolução neolítica trocaram o regime de energia; a primeira, desenvolvendo dispositivos que capturam a energia solar e a transformam em energia útil para o homem (principalmente, em comestíveis). A outra substituindo a energia dos fósseis transformando-os em energia útil por meio de uma série de infra-estruturas industriais para obter a transformação de energia solar, principalmente, no sistema agrícola. Não surpreende que Eric Hobsbawm na *Era dos*

extremos detecte só uma revolução no curso do século XX: essa primeira vez na história da humanidade em que, a começos dos anos cinqüenta, o número de pessoas que vivem no campo e trabalham como camponeses é menor que o número de pessoas que dependem da indústria urbana. A transição de uma relação social agrícola com a natureza a uma relação industrial é uma mudança radical, uma revolução que só tem uma perspectiva curta de vida.

A revolução neolítica utilizou o eterno fluxo da energia solar e, portanto, o modo de produção agrícola não conhece limites energéticos, embora haja limites de fertilidade do chão, de técnicas agrícolas, etc. A revolução fóssil e industrial, entretanto, está apoiada no consumo do estoque limitado de fósseis energéticos. Primeiro, esgotar-se-ão em umas poucas décadas e, segundo, sua combustão está produzindo tal quantidade de emissões daninhas para o clima que as condições de vida na terra trocarão com conseqüências que ninguém pode prever, exceto que são prejudiciais para a vida na terra. Em termos da economia termodinâmica, a transição para sistemas capitalistas industriais apoiados em combustíveis fósseis significa que o planeta Terra, primeiro, é "globalizado" e, segundo, é tratado como um sistema fechado porque a energia solar armazenada ao longo de milhões de anos em poços de petróleo e minas de carvão é substituída pela radiação solar do presente. A Terra é um planeta limitado e, portanto, um sistema de energia sustentável só se apoiaria na abertura de seu sistema de energia à radiação solar (Geourgescu-Roegen, 1971; Daly, 1991; Altvater, 1995). A combustão incrementa indevidamente a entropia global e, ao tratar de evitar este resultado desagradável, novas partes do planeta (que, centenas de anos atrás, ainda eram partes virgens do planeta) foram incluídas nas estruturas de valorização capitalistas. Esta é a razão ecológica pela qual hoje a Terra está globalizada e pela qual devemos lutar com problemas globais do meio-ambiente e não principalmente com problemas locais ou regionais.

Conclusão

O conceito marxista de relação natureza-homem é muito mais apropriado que outros conceitos para compreender as contradições e a dinâmica da relação social entre ser humano e natureza, quer dizer, da relação entre a economia, a sociedade e o meio-ambiente. A principal razão consiste em ver o ser humano trabalhador como alguém que

transforma a natureza e, portanto, está incluído em um metabolismo de natureza-homem que, por um lado, obedece às leis da natureza quase-eternas e, por outro, está regulado pela dinâmica da formação social capitalista. A “formação” representa o conjunto de formas sociais, começando pela forma mercadoria, a forma dinheiro, a forma política até a forma do crédito moderno. A acumulação capitalista também obedece à lógica de “desencaixe” que Karl Polanyi descreve tão convincentemente em sua obra *A grande transformação* (Polanyi, 1978; também: Altvater e Mahnkopf, 2002). Isto foi demonstrado neste artigo referindo-se ao dinheiro metálico e simbólico, quer dizer, dinheiro “concreto”, apoiado em um material natural, e dinheiro “abstrato”, que só representa uma forma social. O processo de desencaixe, entretanto, exibe também o aspecto extremamente importante de transformação do sistema de energia, desde energias bióticas até o regime de energias fósseis. As sociedades capitalistas pensam conseguir tornarem-se independentes do fluxo de energia solar porque podem utilizar os estoques de energia fóssil. Para a relação social capitalista com a natureza, esta transição oferece muitas vantagens. O sistema contemporâneo de energia é independente a nível espacial porque a energia fóssil é transportável. Não está sujeita a limites de tempo porque a energia fóssil se pode armazenar simplesmente em tanques, etc. E a energia fóssil pode concentrar-se onde se necessita em grandes conglomerados industriais e grandes fábricas. Por isso, a energia fóssil é “homóloga” a um sistema capitalista dinâmico. Esta é a razão pela qual é tão difícil reduzir o consumo de energia fóssil nas sociedades capitalistas modernas e pela qual a “eco-regulação” (Burkett, 1996) ou uma economia “sustentável” são tão difíceis de obter. Sob a pressão de ser competitivo localmente no espaço global, uma redução do consumo de energia fóssil não acontecerá voluntariamente; mas sim só como resultado de uma ação coletiva. Como as discussões sobre o protocolo de Kyoto demonstram claramente, uma ação coletiva com uma superpotência poderosa, com *free-riders* e com estados débeis é de difícil ocorrência.

Como os recursos fósseis certamente se esgotarão em poucas décadas, as guerras sobre a distribuição de recursos escassos já começaram. A guerra dos Estados Unidos contra Iraque pode ser interpretada como uma *ouverture* do advento dos conflitos sobre o recurso do petróleo no mundo. Neste ponto do raciocínio fica claro que a questão ecológica da capacidade de transporte do sistema ecológico mundial inclui outra

questão: como distribuir justamente os recursos escassos de uma maneira pacífica e como organizar a transição a um regime sustentável de energia. A teoria marxista pode servir de ajuda para compreender a dinâmica das relações sociais com a natureza no capitalismo moderno. Mas a questão também marca a transição de considerações teóricas a práticas políticas.

Bibliografia

Altvater, Elmar 1989 "Ecological and Economic Modalities of Time and Space" em *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of Socialist Ecology*, N° 3, novembro.

Altvater, Elmar 1992 *Die Zukunft des Marktes. Ein Essay über die Regulation von Geld und Natur nach dem Scheitern des real existierenden Sozialismus* (Münster: Westfälisches Dampfboot).

Altvater, Elmar 1993 *The Future of the Market. An Essay on the Regulation of Money and Nature after the Collapse of 'Actually Existing Socialism'* (Londres/ Nova Iorque: Verso).

Altvater, Elmar 1995 *O preco da riqueza* (São Paulo: Editora UNESP).

Altvater, Elmar 2003 *Was passiert, wenn öffentliche Güter privatisiert werden?* em *Peripherie*, N° 90-91.

Altvater, Elmar e Mahnkopf, Birgit 2002 *Los limites de la globalización* (México: Siglo XXI).

Brunnengrüber, Achim 2003 (ed.) *Globale Öffentliche Güter unter Privatisierungsdruck* (Münster: Weszfälisches Dampfboot)

Bunker, Stephen G. 1985 *Underdeveloping the Amazon* (Chicago: Urbana).

Burkett, Paul 1996 "On Some Common Misconceptions About Nature and Marx's Critique of Political Economy" *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of Socialist Ecology*, Vol. 7(3), setembro.

Coase, Ronald 1960 "The problem of social costs" em *The journal of Law and Economics*, outubro.

Daly, Herman E. 1991 *Steady-State Economics* (Washington: Island Press).

Deléage, Jean-Paul 1989 “Eco-Marxist Critique of Political Economy” em *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of Socialist Ecology,* N° 3, novembro.

Easterlin, Richard A. 1998 *Growth Triumphant. The XXI century in historical perspective* (Ann Harbor: The University of Michigan Press).

Georgescu-Roegen, Nicholas 1971 *The Entropy Law and the Economic Process* (Londres/Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Harvey, David 1989 *The Urban Experience* (Oxford: Blackwell Publishers).

Harvey, David 2003: “The ‘New’ Imperialism: Accumulation by Dispossission” em Panitch, Leo e Leys, Colin (ed.) *Socialist Register*. *The New Imperial Challenge* (Londres: Merlin Press).

Hobsbawm, Eric 1994 *Age of Extremes. The short twentieth century* (Londres: Phaneon Books).

Hotelling, H. (1931): “The Economics of Exhaustible Resources” em *Journal of Political Economy*, N° 39.

Immler, Hans e Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 1984 *Marx und die Naturfrage* (VSA Hamburgo: Ein Wissenschaftsstreit).

Kapp, K. William 1958 *Volkswirtschaftliche Kosten der Privatwirtschaft* (Tübingen/ Zurique: Siebeck&Mohr).

Kaul, Inge; Conceicao, Pedro; Le Goulven, Kattel; Mendoza, Ronald 2003 *Providing Global Public Goods. Managing globalization*. (Oxford/ Nova Iorque: UNDP/ Oxford University Press).

Leff, Enrique 1992 “A Second Contradiction of Capitalism? Notes for the Environmental Transformation of Historical Materialism” em *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of Socialist Ecology,* Vol. 3 (4), dezembro.

Leff, Enrique 1998 *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable* (México: Siglo XXI).

Malthus, Thomas 1963 (1827) *Definitions of Political Economy* (Nova Iorque).

Marshall, Alfred 1964 (1890) *Principles of Economics* (Londres: MacMillan).

Martinez-Alier, Juan 1987 *Ecological Economics. Energy, Environment and Society* (Oxford: Basil Blackwell Publishers).

Martinez-Alier, Juan e Guha, Ramachandra 1997 *Varities of Environmetalism: Essays North and South* (Nova Delhi: Oxford University Press).

Marx, Karl 1953 *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlim Rohentwurf).

Marx, Karl "Das Kapital" em *Marx Engels-Werke*, Band 23 (Berlim: Dietz Verlag).

Marx, Karl "Das Kapital" em *Marx Engels-Werke*, Band 25 (Berlim: Dietz Verlag).

Karl Marx e Friedrich Engels: "Die deutsche Ideologie", em *Marx Engels-Werke*, Band 3 (Berlim: Dietz Verlag).

O'Connor, James 1988 "Capitalism, Nature, Socialism: A theoretical Introduction" em *Capitalism, Nature, Socialism, A Journal of Socialist Ecology*, N° 1.

Pigou, A. C. 1960 *The Economics of Welfare* (Londres: MacMillan).

Polanyi, Karl 1978 *The Great Transformation* (Frankfurt am Main: Suhkamp).

Prigogine, Ilya e Stenger, Isabelle 1986 *Dialog mit der Natur* (Munique/ Zurique: Piper Verlag).

Schmidt, Alfred 1971 *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

Schumpeter, Joseph A. 1908 *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie* (Leipzig: Dunker & Humblot).

Franz Hinkelammer*

A globalidade da terra e a estratégia da globalização**

* Doutor em Economia pela Universidade Livre de Berlim, filósofo e teólogo da libertação. Professor de Economia no Departamento Ecumênico de Investigações na Costa Rica (DEI).
** Tradução de Simone Rezende da Silva.

Do rei Pirro, rei da antigüidade grega, conta-se que depois de uma grande batalha e sua vitória exclamou: "Outra vitória assim, e estou perdido". Sabia que não devia ter uma segunda vitória deste tipo, porque esta seria seu fim.

Vivemos em um sistema que, em 1989, teve sua primeira vitória de Pirro. No entanto, o sistema está empenhando-se em uma segunda vitória total. Trata-se agora de vencer toda resistência humana que o enfrente. Se o consegue, esta será a segunda vitória de Pirro, e por isso o fim. Porém, não somente o fim do sistema, mas também o fim da humanidade. Não obstante, o sistema sofre a vertigem da segunda vitória de Pirro.

O contexto da globalização

A palavra globalização converteu-se em uma palavra da moda. Contudo, essa não é razão para nos desfazermos dela. Estamos atuando em um novo contexto de globalização que se impôs no último meio século. Globalização nos diz que o mundo é um globo, e que o é cada vez mais. Há muito tempo sabe-se que o mundo é redondo. Copérnico sabia, e Cristóvão Colombo tirou da tese astronômica copernicana conclusões que transformaram esta terra. O mundo globalizou-se e fez-se mais redondo do que já era para Copérnico. Toda a história posterior pôde ser escrita como uma história de globalizações subseqüentes, que fizeram mais redonda a terra na medida em que revelaram novas dimensões desta redondeza.

Quando Alexandre o Grande conquistou seu império, dizia-se que com cada novo país apenas conquistava uma nova fronteira. O processo de conquista era um

processo que aspirava uma má infinitude impossível de ser alcançada. A terra parecia infinita, sem nenhuma possibilidade ou visão de ser conquistada inteira. Não obstante, quando a terra resulta redonda sua conquista parece possível. Portanto, a própria terra transformou-se em um objeto a ser conquistada. Aparece a perspectiva de conquistá-la inteira. Já o rei da Espanha gabava-se de seu império, no qual o sol não se punha. E o colonialismo já se referia à terra inteira, que era agora o objeto de colonização por parte do colonizador. Os séculos XVIII e XIX foram séculos de corrida pela colonização do mundo por parte da Europa colonizadora. Seu *mapa mundi* tinha manchas brancas que a conquista eliminaria. No final do século XIX todo o mundo estava colonizado e repartido entre um punhado de países colonizadores, os quais eram pequenos ao lado da extensão do mundo conquistado.

Não se conquistava já com cada novo país uma nova fronteira, porque não havia novos países. A terra estava repartida. Entretanto havia vários colonizadores. Eles agora tinham que enfrentar um ao outro para poder conquistar novos países. Começava a luta pela repartição do saque. Com isso surgiu a luta pelo poder mundial. Se um eliminasse todos os outros, podia aspirar ser o dono total e global. Isso deu às guerras que se seguiram o caráter de guerras mundiais, que se faziam pelo domínio do mundo por parte de um só poder. A terra como objeto da conquista era agora disputada entre os conquistadores.

Esta conquista tem como *conditio sine qua non* o saber da redondeza da terra. Isto não aparece mais que como um fato da astronomia. Mas tem como resultado a tomada de consciência decorrente da redondeza da terra, o que vai além de um fato astronômico.

A globalização era, melhor dito, uma palavra marginal. Não obstante, em nosso tempo designa uma nova etapa desta redondeza da terra que se distingue das anteriores de uma maneira completamente nova. Desta vez de forma compulsiva, estamos tomando de novo consciência do fato de que a terra é um globo.

Esta nova experiência da redondeza da terra ocorreu em 1945, com a explosão da primeira bomba atômica. Esta resultou ser a primeira arma global, porque seu uso futuro comprometia a existência da própria vida humana na terra. O acesso de vários poderes à bomba atômica não deixava dúvida de que a terra havia se transformado em relação à humanidade. Se não mudasse seu modo de atuar, a humanidade não poderia

continuar vivendo na terra. O globo estava prestes a arrebentar. Esta terra já não podia ser tratada simplesmente como um objeto por conquistar com existência independente do fato da conquista. Se persistisse a mesma atitude de conquista do objeto terra, esta seria destruída. Conquistá-la desembocou no perigo de destruí-la.

Nesse momento começou uma nova consciência da globalidade da vida humana e da mesma existência do planeta, que se havia globalizado de uma maneira nova. Se a humanidade queria continuar vivendo, tinha que assumir uma responsabilidade que até agora somente se poderia ter sonhado. Era a responsabilidade pela terra. Esta responsabilidade apareceu então como obrigação ética, porém ao mesmo tempo como condição de possibilidade da vida futura. A exigência ética e a condição de possibilidade da vida uniram-se em uma única exigência. O útil e o ético uniram-se não obstante toda uma tradição positivista que por muito tempo as havia separado.

Contudo, em certo sentido, a bomba atômica parecia ainda algo externo à ação humana cotidiana. Parecia que uma vez conseguindo-se evitar sua aplicação por meios que correspondiam à política dos Estados, seria possível prosseguir vivendo como sempre. No entanto, a nova globalização bateu de novo à porta. Esta vez com o informe do Clube de Roma sobre os limites do crescimento, que apareceu em 1972. Os limites do crescimento expressaram de uma maneira nova a redondeza da terra, seu caráter de globo. Outra vez a terra fazia-se mais redonda. Só que agora a ameaça provinha da ação humana cotidiana, não de nenhum instrumento específico que se poderia controlar por meios aparentemente externos. Toda a ação humana desde as empresas, os Estados, e a ação de cada um, estavam envolvidas em seu fazer cotidiano. Aparecia de novo a responsabilidade humana pelo globo. Ainda que desta vez com muito mais intensidade. A humanidade tinha que dar resposta a efeitos cotidianos de sua própria ação diária. Toda a canalização da ação humana pelo cálculo de utilidade (interesse próprio) e a maximização dos lucros nos mercados, estava agora em questão. Esta crítica converteu-se então em condição de possibilidade da própria vida humana, e também em exigência ética. De novo, o útil e o ético uniram-se em uma única experiência.

Seguiram novas experiências da redondeza da terra, como por exemplo a experiência de limites de crescimento possível da população. Não obstante, nos anos oitenta houve outra vez um grande impacto quando apareceu a biotecnologia. A vida mesma havia sido transformada em objeto de uma nova ação humana, uma vez mais de

presença cotidiana. Reaparecia a ameaça do globo, e voltava a aparecer a exigência da responsabilidade pelo globo, só que desta vez surgia diretamente a partir do método das ciências empíricas. Ao desenvolver o conhecimento de elementos básicos da vida, o método tradicional da ciência empírica –o tratamento de seu objeto mediante sua parcialização– fez aparecer uma ameaça ao globo que vai de novo à raiz da modernidade. Já não é possível fazer uma distinção nítida entre o desenvolvimento de conhecimentos e sua aplicação. Na ciência da vida, e portanto na biotecnologia, o desenvolvimento do conhecimento já é sua aplicação. Não se pode desenvolver o conhecimento sobre clones humanos sem os fazer. O que agora se questionava não era tanto a maximização do lucro nos mercados, mas sim a própria percepção da cientificidade.

Novamente aparece a necessidade da responsabilidade humana frente à terra redonda. Porém desta vez trata-se de uma responsabilidade frente aos efeitos do próprio método científico.

A brutalização das relações humanas

Todo o anterior desembocou em uma crise geral da convivência humana. O desmoronamento das relações humanas que está em curso, afeta a própria possibilidade da convivência. Quanto mais aparece a exclusão crescente de setores da população humana, o comportamento inumano inevitável em relação a estes excluídos generaliza-se e é assimilado no comportamento mútuo entre os incluídos. Não aparece uma polarização entre incluídos, que mantém a capacidade de convivência, frente aos excluídos, que a perdem, mas sim que a perda transforma-se em perda geral. O pólo dos incluídos dissolve sua capacidade de convivência em um grau quiçá maior que o pólo dos excluídos. Trata-se da última ameaça global, que ao final pode resultar pior, porque incapacita frente à necessidade de enfrentar as outras. Aparece, por conseguinte, a responsabilidade frente à própria capacidade de convivência humana.

Esta responsabilidade tem algo de compulsivo, pese que não é algo que se dá de forma automática. Vivemos um tempo de rechaço desta responsabilidade. Não obstante, trata-se de uma responsabilidade frente a qual não existe neutralidade. Quando um amigo viaja nos entrega um objeto valioso para guardá-lo, podemos rechaçar esta responsabilidade alegando razões. O amigo, então, tem de procurar outros que o possam

guardar. Nossa atitude neste caso não é irresponsável, e sim pode até ser uma expressão de responsabilidade. A responsabilidade pelas condições de possibilidade, ao contrário, não é deste tipo. Somos responsáveis ainda que não queiramos. Se rechaçamos esta responsabilidade, não a tiramos de cima de nossos ombros. Somos então irresponsáveis. Podemos escolher entre responsabilidade e irresponsabilidade, mas não podemos nos furtar à escolha. Ou nos fazemos responsáveis do globo globalizado, ou estamos envolvidos em sua destruição.

A irresponsabilidade globalizada

Evidentemente nossa vida globalizou-se de uma maneira nova, como nunca havia ocorrido na história humana. A humanidade já não pode viver sem aceitar esta responsabilidade pelo globo. Isto se reflete na vida de cada um, enquanto sabe que vive em uma cadeia de gerações. Para que nós ou nossos filhos e filhas possam viver, é necessário aceitar esta responsabilidade. Estamos globalizados, queiramos ou não.

A mesma auto-realização como sujeitos nos compromete agora com a responsabilidade pelo globo, isto é, trata-se de uma responsabilidade global. A outra face da auto-realização resulta ser a afirmação do outro, e incluída nele, também a da natureza. Não podemos assegurar nossa vida destruindo a vida do outro. Temos que afirmar também a vida do outro. Isto nos permite resumir esta globalização em poucas palavras: o assassinato é um suicídio. O assassinato, agora empiricamente, deixa de ser uma saída.

Entretanto, não é forçoso aceitar esta situação. O suicídio é possível. Se esconde atrás do argumento da opção cínica: “Por que vou renunciar? No tempo de vida que provavelmente ainda tenho, posso seguir”. Só que se me entendo como uma parte da humanidade ou como sujeito em uma cadeia de gerações, não tenho esta saída do cínico. Tenho então que assumir a responsabilidade. O ético e o útil unem-se e entram em contradição com o cálculo de utilidade e do interesse próprio.

O processo de globalização do mundo, como o temos descrito até agora, é um processo do mundo real cujo resultado é a experiência de uma ameaça global que solicita uma responsabilidade global. Embora criada pela própria ação humana, tal globalização está presente na realidade tal como esta se enfrenta ao ser humano, isto é, como condição da possibilidade de viver. O ser humano está envolvido nesta realidade

porque sua vida depende dela. Se esta realidade afunda, também o ser humano afunda-se. O ser humano vive em uma *autopoiesis* com a realidade externa, como a chama Humberto Maturana.

A submissão das ciências ao cálculo meio-fim

Ao lado da conquista política da terra havia aparecido outra conquista, que desta vez referia-se a cada um dos componentes da terra ainda por conquistar. A ação mercantil, por um lado, e o método das ciências empíricas, por outro, incluíram todos os fatos e processos parciais para submetê-los também à conquista humana. Por isso, passam a um conceito de eficiência que consiste precisamente na abstração desta globalização da vida real, isto é, abstração das condições de possibilidade da vida humana. O mercado e o laboratório fazem abstração da globalidade da vida humana, para efetuar sua ação. Fazem abstração da redondeza da terra, do fato de que nosso planeta é um globo. Sua imagem da terra é a de uma planície infinita na qual se destrói uma parte para passar a outra, sem ter nunca um problema do globo. É uma imagem pré-ptolomeica. Somente por isso pode desenvolver uma ação –seja científica, seja mercantil– que julga sobre o mundo sob o único aspecto de sua racionalidade meio-fim, entendendo os meios e os fins como elementos parcializados de uma ação a ser calculada. Abstraem o fato de que a realidade é condição de possibilidade da vida humana. Logo, o sujeito deste método científico é um observador –*res cogitans* frente à *res extensa*– e o sujeito da ação mercantil é um ator reduzido ao cálculo das utilidades a partir de fins específicos. Nestas teorias da ação não cabe uma finalidade como a condição da possibilidade da vida humana. Falam da produção de produtos segundo a racionalidade meio-fim, sem falar nem da reprodução do produtor que produz estes produtos, nem da natureza, da qual se extraem as matérias primas para sua produção.

Daí que em nossa linguagem atual se fale unicamente da globalização dos mercados e da eficiência, entendendo a eficiência como uma ação meio-fim restrita. Trata-se de uma extensão global da abstração da ameaça global existente. O método científico usual enquadra-se com perfeição nesta globalização. Não proporciona nada a não ser conhecimentos aproveitáveis no âmbito comercial. Não pode proporcionar outros conhecimentos, porque seu próprio método não lhe permite sequer conhecê-los. Consiste em fazer abstração da globalização do mundo real, e em conseqüência da

realidade como condição de possibilidade da vida humana, e portanto o conhecimento do mundo globalizado real lhe escapa. A teoria da ação mais conhecida ainda hoje é a de Max Weber, a qual considera tais conhecimentos como "juízos de valor", dos que sustentam que a ciência não os pode e não os deve efetuar. Quando Weber fala da ética da responsabilidade, postula a responsabilidade do cientista e do homem do mercado de não deixar-se levar por considerações do tipo das que fizemos acerca da globalização do mundo real. Por isso o que Weber chama ética da responsabilidade é, de fato, uma ética da irresponsabilidade mais absoluta.

Agora, se tanto o mercado como o laboratório vivem da abstração da globalização do mundo real, enquanto mundo globalmente ameaçado, por que se fala tanto da globalização dos mercados?

O abuso da "globalização real" em nome do mercado

Há outros aspectos da globalização dos quais até agora não falei, e que são destacados de modo unilateral pela tese da globalização dos mercados. Trata-se da globalização das mensagens, dos cálculos, dos transportes, e a conseguinte disponibilidade do globo. Neste sentido, fala-se da "aldeia global". As mensagens e os cálculos podem ser feitos praticamente instantaneamente, e a partir de qualquer lugar do globo é possível alcançar qualquer outro lugar em menos de um dia de tempo de transporte. O globo foi posto em disponibilidade.

Isso deu possibilidade de constituir mercados globais, sobre tudo mercados financeiros. Porém, agora também é possível constituir redes de divisão social do trabalho planificadas por empresas multinacionais que dispõem globalmente. O aproveitamento desta globalização das mensagens levou a uma política econômica chamada política de globalização. Na América Latina trata-se do que muitas vezes se chama política neoliberal dos ajustes estruturais. Eles são a condição imposta ao mundo para o funcionamento desta economia global[82].

Todavia se partimos de nossa análise anterior do processo de globalização real, podemos voltar a insistir em que este processo de globalização dos mercados baseia-se na abstração da globalização real. Faz pouco caso dela, e tem de fazê-lo. A globalização dos mercados arrasa globalmente com o mundo. De fato, trata-se melhor dizendo de

[82] Ver a análise de Dierckxsens (1997).

uma totalização dos mercados. Um mundo globalizado é submetido de forma global a uma ação mercantil de cálculo linear meio-fim, que hoje se transforma quiçá no maior perigo para a sobrevivência humana.

O próprio fato da possibilidade de mensagens instantâneas não obriga a este tipo de totalização dos mercados, ainda que seja a condição sem a qual não seria possível. São determinados poderes os que impõem esta política, que de nenhuma maneira está predeterminada pelas tecnologias da comunicação.

Fazendo tudo o que dá lucros: o mito da eficiência

Ambos, tanto o método científico como a ação meio-fim mercantil, não podem se realizar senão fazendo abstração da globalização no nível da realidade. Por conseguinte, fazem abstração dos riscos para as condições de possibilidade da vida humana que aparecem a partir desta globalização. Ainda que se fale da globalização dos mercados, trata-se de uma abstração global da globalização no nível da realidade.

Porém, ao fazer abstração disso, os efeitos e os riscos que surgem da globalização no nível da realidade são invisibilizados. A abstração não os faz desaparecer, na realidade continuam iguais. Não obstante parecem sem importância e podem ser apagados com facilidade em nome de promessas vazias de progresso técnico. Em conseqüência, não há uma razão visível para não seguir com o desenvolvimento técnico, e tampouco para colocar em dúvida sua aplicação comercial. A ação meio-fim do mercado e o método científico usual conjuram-se. É a conspiração do mercado e do laboratório. Inclusive agora aparecem os mitos do progresso técnico em forma nova, como um mito de um progresso tão vigoroso que seja capaz, com suas conquistas, de superar com crescimento as destruições que produz.

Aparece o princípio: o que é eficaz, por isso é necessário e bom. O que se pode fazer, se deve fazer. Ademais, para saber o que se pode fazer há que fazê-lo. Ao não refletir para além da ação meio-fim, apenas aparecem limites aceitáveis para a ação. A mística do progresso apaga todos os limites. Transforma-se no portador da eficácia.

No entanto, os limites aparecem. Mas, desde o ponto de vista da eficácia aparecem como distorções para a ação racional, reduzida à ação meio-fim. Portanto, a partir desta lógica são percebidas como simples “interruptores” da fluidez do mercado e a teoria das expectativas racionais as enfoca desta maneira (Lucas Jr. e Sargent, 1981).

Somente a resistência traça os limites

Em efeito, os limites não aparecem na lógica desta ação racional reduzida, senão exclusivamente a partir da resistência de seres humanos e de movimentos de resistência que se opõem ao processo destrutivo resultante do cálculo meio-fim. A ação meio-fim não os descobre de por si. Por isso parecem ser o resultado de irracionalidades dos outros, que não se submetem ao que é a ação racional. Parecem os resultados da má vontade, da inveja, do "populismo". E por isso também aparece como ideal da lógica do mercado global, a utopia de uma situação na qual se consegue desregular ou eliminar tais "interruptores" em sua totalidade, porque em aparência põe obstáculos ao funcionamento do livre mercado. O mercado total parece ser o máximo da racionalidade econômica.

Mesmo que a própria ação meio-fim não descubra os limites, de fato lhe são opostos limites a partir da resistência de pessoas afetadas. Portanto, esta ação desenvolve um critério segundo o qual é necessário estender os limites o mais possível. Toda ação tem que ser levada ao limite do possível para que todo o possível seja realizado. Todo âmbito humano é submetido a este pensamento da eficácia e do aproveitamento do conhecimento até o limite.

A união do mercado e do laboratório transforma-se em uma força totalizadora que chega a dominar globalmente. Suas diretrizes aparecem em todos os planos.

O limite do suportável

O general francês Massis dizia durante a guerra da Argélia: a tortura é eficaz; por conseguinte, é necessária. Do eficaz passa-se à afirmação da necessidade. Entretanto, a eficácia implica passar ao limite. A tortura somente é eficaz se leva o torturado até o limite do suportável. É como quando fazemos a prova de um material. Leva-se o objeto ao limite antes que se quebre *(Materialzerreißprobe).* Não obstante, o problema deste limite, é que não se pode conhecer *ex ante.* Quando o material é quebrado sabe-se que seu limite foi ultrapassado, ou seja, *ex post.* No caso do material sabe-se então até onde ele agüenta. No caso do torturador é diferente. Muitas vezes passa o limite. Porém, então o torturado está morto. A eficácia, entretanto, necessita deste conceito de limite, levar a prova até o limite.

Desde o começo da ciência empírica moderna, a imagem do torturador está em seu berço. Há mais de trezentos anos, Bacon anunciou as ciências da natureza com esta imagem: é necessário torturar a natureza para que solte seus segredos. Anunciou as ciências naturais como vivisseção contínua. Poderia ter dito o mesmo que o general Massis: a tortura é eficaz; por conseguinte, é necessária.

Deste modo Bacon respondeu ao Grande Inquisidor espanhol Torquemada, que no final do século XV fazia-se a seguinte pergunta: É lícito *não* torturar um herege? Sua pergunta era negativa. Não perguntava se era lícito torturar o herege, mas sim se era lícito não o torturar. O mesmo dava a resposta: não é lícito não o torturar, porque desta maneira lhe roubaríamos a última oportunidade para salvar sua alma eterna. O herege tinha o direito irrenunciável de ser torturado. Bacon unicamente secularizou esta posição pondo no lugar da alma eterna do herege o progresso técnico infinito. Desta maneira faz-se visível o fato de que a Inquisição foi a revolução cultural da qual nasceu a modernidade.

Também Kant se inscreve nesta tradição expressa por Bacon. Diz no Prólogo à segunda edição (1787) da *Crítica da razão pura:*

> A razão deve acudir à Natureza levando em uma mão seus princípios, segundo os quais tão somente os fenômenos concordantes podem ter o valor de leis, e na outra o experimento, pensado segundo aqueles princípios; assim conseguirá ser instruída pela Natureza, mas não em qualidade de discípulo que escuta tudo o que o Mestre quer, mas sim na de juiz autorizado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes fazem (Kant, 1978)[83].

A palavra "obriga" (em alemão *nötigt*) implica o significado de tortura. Bacon, entretanto, pensava na tortura da natureza inclusive como passagem para realizar o sonho humano. Contudo, a relação tortura, eficácia e o limite do suportável estava estabelecida. Este conjunto contém segredos que o ser humano tem de revelar. Como cálculo de utilidade se acha presente em toda nossa consciência moderna, na ciência empírica e em nossas teorias. A vivisseção é seu princípio fundante.

---

[83] Ver também Augusto Serrano (1983).

Hoje parece que está sendo preparado um consenso sobre a ampliação deste enfoque da tortura até ao próprio ser humano. Há alguns anos o Primeiro Ministro do Estado da Baixa Saxônia (Niedersachen) da Alemanha, Albrecht, publicou um livro no qual expôs que pode haver situações –por exemplo a chantagem ameaçadora para a vida por parte de um terrorista preso– nas quais se pode justificar a tortura.

Em 1996 o jornal espanhol *El País* publicou a seguinte notícia: “O Supremo israelense autoriza a tortura contra um prisioneiro político”:

> Se ainda não o fizeram, agentes do serviço secreto israelense começaram a torturar legalmente um estudante palestino, submetendo-o, entre outros métodos, a violentas descargas como as que há um ano causaram a morte de um prisioneiro palestino. O farão com o amparo pleno da lei israelense por meio da controvertida decisão do Supremo Tribunal do Estado judeu que, revogando uma decisão anterior, autoriza os serviços de segurança interior (Shin Bet) a usar “pressão física moderada” no interrogatório de Mohamed Abdel Aziz Hamdán, acusado de atividades terroristas (*El País,* 16 de novembro de 1996: 8).

No mesmo jornal comenta-se: “‘Pressão física moderada’ não é mais que um eufemismo para a tortura que se pratica em Israel, supostamente a única democracia no Oriente Próximo”.

A tortura massiva inclusive é apresentada como um dar morte para que haja vida. Neste sentido pode servir uma citação de um torturador proeminente de Camp Delta no campo de concentração em Guantânamo. VanNatta terminou sua tarefa de superintendente de Camp Delta em setembro, dizia que hoje estava orgulhoso do que ele e suas tropas conseguiram: “Trata-se do ano mais importante que jamais vivi, porque estou convencido de que salvamos vidas,”. De regresso aos Estados Unidos, para dirigir a prisão de segurança máxima ao norte de Indianápolis, dizia:

> Se resulta assim como creio que resultará, [Camp Delta] será considerada uma prisão única no se estilo. Se efetivamente que a informação que coletamos salvou vidas, será considerado como um dos mais adequados jamais feitos. No entanto, se se comprova que não houve inteligência (informação eficaz), então

tudo será visto como ação de um superpoder que usou seu poder arbitrariamente (*Washington Post,* 16 de junho de 2004: 26).

Torturar até o limite sem passá-lo, para que se solte um segredo. Isso é o Ocidente desde Bacon. Porém é apresentado por sua vez como um serviço à mesma vida que se está destruindo.

Este mesmo princípio aparece no contexto das relações sociais. Lester Thurow, economista do Massachusetts Institute of Technology (MIT), escreve que "os capitalistas americanos declararam a seus trabalhadores a guerra de classes –e a ganharam". Em uma entrevista lhe perguntaram: o que ocorrerá, em sua opinião, com a economia globalizada moderna? Sua resposta foi que estamos pondo a prova o sistema. Até onde podem cair os salários, até que quantidade pode subir a taxa de desemprego, antes de quebrar o sistema. "Creio que os seres humanos estão retirando-se cada vez mais [...] estou convencido de que os seres humanos normalmente só aceitam as necessidades, quando entram em crise". O que se põe a prova não é unicamente o ser humano, mas também o sistema. São as próprias relações humanas. Não só o sistema é posto a prova, também a democracia.

E um jornalista faz a pergunta: "quanto mercado agüenta a democracia?". Em um jornal alemão pergunta-se: "quanto esporte agüentam os Alpes?". Tudo é torturado: a natureza, as relações humanas, a democracia e o próprio ser humano. Tudo, para que solte seus segredos. É o cálculo de utilidade (interesse próprio) o que rege e está à espreita para destruí-lo todo.

Tudo ocorre em nome da felicidade prometida como resultado desta utilidade calculada maximizada. O general Humberto Gordon, chefe do CNI chileno, disse: "A segurança Nacional é como o amor: nunca é suficiente" (*El Mercurio,* 4 de dezembro de 1983).

Este é o ministério de amor de Orwell. Porém é obviamente também um retorno de Torquemada. Tudo isso é levado ao limite; todavia, nos damos conta do limite no momento em que o passamos.

Quando o torturado morre, sabemos que passamos do limite.

Quando as relações humanas já não resistem, sabemos que passamos do limite do

suportável.

Quando a natureza é destruída irreversivelmente, sabemos que passamos do limite.

Só que, ao contrário da prova do material, uma vez passado o limite não há volta atrás. Sabemos o limite *ex post,* Porém este saber já não nos serve. É inútil. Ninguém pode ressuscitar a os mortos.

Aqui reside o problema: passar o limite é um suicídio coletivo da humanidade. O cálculo de utilidade devora a todos.

Passado o limite do suportável, passou-se o ponto de não-retorno. Meadow, o responsável principal do informe do Clube de Roma do ano 1972, "Os limites do crescimento", respondeu em uma entrevista à pergunta de se não queria realizar hoje um estudo de repercussões parecidas: "Por suficiente tempo tratei de ser um evangelista global, e tive que aprender que não posso mudar o mundo. Ademais, a humanidade comporta-se como um suicida, e não tem sentido argumentar com um suicida uma vez se saltou da janela" (Meadow, 1989: 118).

Isso significa que, segundo Meadow, passou-se o ponto de não-retorno quanto à destruição do meio ambiente. A conclusão correspondente é, então, que já não se pode fazer nada. Porém isso significa, por sua vez, que se pode seguir sem preocupações porque o resultado é o mesmo, siga-se com a destruição atual ou não.

Não obstante, o ponto de não-retorno é tão pouco calculável como os próprios limites do suportável frente ao processo do crescimento econômico. Somente a morte indica haver chegado ao ponto de não-retorno.

Porém, a lógica desta argumentação é aparentemente implacável e, portanto, desesperante. Ao buscar o aproveitamento do processo até o limite do suportável, se o continua sem maiores preocupações. Uma vez enfrentado as críticas concluintes, se pode sustentar que se passou do ponto de não-retorno. O que segue, é, que se pode continuar o mesmo processo sem maiores preocupações. As especulações sobre o limite do suportável apagam-se e aparece um processo de destruição sem nenhum limite, adornado pelas especulações sobre os limites do suportável e sobre o ponto de não-retorno.

Necessitamos de outro conceito do útil

Resulta, pois, que é útil opor-se ao cálculo de utilidade. A responsabilidade é útil ao opor-se a esta totalização do cálculo de utilidade. É útil, e por sua vez é uma exigência ética. A ética e a utilidade aparecem agora na mesma dimensão. Esta dimensão é ao mesmo tempo a dimensão da globalização do mundo real, na qual o assassinato é um suicídio. Segundo o cálculo de utilidade é útil arrasar as florestas da Amazônia. No entanto, é útil, não fazê-lo. Trata-se desta utilidade.

Esta parece ser a resposta. O não torturar é útil, ainda que não se obtenha a informação que a tortura poderia propiciar. É útil manter as relações sociais vivas, ainda que haja menos lucros. É útil conservar a natureza, ainda que as taxas de crescimento sejam mais baixas. Mas realizar o que é útil é, por sua vez, uma exigência da ética. A ética é útil, entretanto encontra-se em um conflito constante com a maximização da utilidade mediante o cálculo da utilidade. O responsável é basear-se nesta ética.

Esta posição tem um pressuposto básico: o pressuposto do reconhecimento do outro como sujeito além de qualquer cálculo de utilidade. Reconhecimento não somente do outro ser humano, mas também de qualquer ser natural do mundo que nos rodeia. É necessária uma constante relativização do cálculo de utilidade para assegurar a condição de possibilidade da vida humana.

A cultura da segurança, da qual hoje se fala tanto, não pode atuar senão com base neste reconhecimento do outro. O medo é um mal guia. Não leva de nenhuma forma automaticamente à opção da segurança. Com muito mais probabilidade leva ao heroísmo do suicídio coletivo da humanidade, à marcha dos Nibelungos.

Temos que nos basear na afirmação do outro além do cálculo da utilidade. E isso é ao mesmo tempo útil e responsável. Unicamente assim podem ser fundamentados os direitos humanos. Inclusive o reconhecimento da natureza além de qualquer cálculo de utilidade e de não ser destruída, é um direito humano.

Bibliografia

Alleg, Henri 1974 *La tortura* (Buenos Aires: Editorial El Yunque).

Assmann, Hugo e Hinkelammert, Franz J. 1989 *A idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia* (São Paulo: Vozes).

Benedetti, Mario 1979 *Pedro y el Capitán* (México: Nueva Imagen).

Benjamin, Walter 1973 “La obra de arte en la época de reproducibilidad técnica” em *Discursos interrumpidos I* (Madri: Taurus).

Bloch, Ernst 1983 *El ateismo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino* (Madri: Taurus).

Buchanan, James M. e Tullock, Gordon 1962 *The Calculus of Consent* (Michigan: Logical Foundations of Constitutional Democracy).

Dierckxsens, Wim 1997 *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía* (São José: DEI).

Girard, René 1982 *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughourlian y G. Lefort* (Salamanca: Sígueme).

Girard, René 1986 *El chivo expiatorio* (Barcelona: Anagrama).

Hinkelammert, Franz J. 1991 *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia* (São José: DEI).

Hinkelammert, Franz J. 2002 *Crítica de la razón utópica* (Bilbao: Desclée de Brouwer).

Kant, Immanuel 1978 (1787) *Crítica de la razón pura* (Madri: Alfaguara).

Krugman, Paulo 1996 *The Self-Organizing Economy* (Malden-Oxford: Blackwell).

Lechner, Norbert 1988 *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política* (Santiago: FLACSO).

Lucas, Robert E. Jr. e Sargent, Thomas J. 1981 *Rational Expectations and the Econometric Practice* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Luxemburgo, Rosa 1967 *La acumulación del capital* (México: Grijalbo).

Meadow, Dennos 1989 “Entrevista”, em *Der Spiegel* Nº 29.

Nietzsche, Friedrich 1972 *La genealogía de la moral* (Madri: Alianza).

Serrano, Augusto (1983) *Textos clásicos del pensamiento filosófico y científico* (Tegucigalpa: Editorial Universitaria).

Sung, Jung Mo 2005 *Sujeto y sociedades complejas* (São José: DEI).

Todorov, Tzvetan 1989 *La conquista de América. El problema del otro* (México: Siglo XXI).

Toffler, Alvin 1991 *Powershift. Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century* (Nova Iorque: Bantan Books).

Perry Anderson*

As idéias e a ação política na mudança histórica**

*Professor de história na Universidade da Califórnia, Los Angeles (UCLA).

** Tradução de Simone Rezende da Silva.

Quão importante foi o papel das idéias nas convulsões políticas que marcaram grandes mudanças históricas? São elas meros epifenômenos de material de grande profundidade e processos sociais, ou possuem um poder autônomo decisivo como forças de mobilização política? Contrariamente às aparências, as respostas dadas a estas perguntas não dividem fortemente a esquerda da direita. Muitos conservadores e liberais exaltaram, naturalmente, a significação sobressalente de nobres ideais e valores morais na história, denunciando aqueles radicais que insistem que as contradições econômicas são o motor da mudança histórica, como sustentam os materialistas. Exemplares modernos e famosos de tal idealismo da direita incluem figuras como Friedrich Meinecke, Benedetto Croce o Karl Popper. Para tais pensadores, Meinecke utiliza uma metáfora pictórica ao dizer que as idéias, levadas e transformadas por personalidades vivas, constituem a tela da vida histórica. Mas podemos encontrar outras figuras notáveis da direita que atacam as ilusões racionalistas acerca da importância de doutrinas artificiais esgrimindo contra elas como instancia muito mais duradoura e significativa do que a destinada pelos costumes tradicionais ou os instintos biológicos. Friedrich Nietzsche, Lewis Namier, Gary Becker foram todos –a partir de distintos pontos de vista– teóricos de interesses materiais, resolvidos a desacreditar ironicamente as reivindicações de valores éticos ou políticos. A teoria contemporânea da eleição racional, hegemônica sobre extensas áreas da ciência social anglo-saxônica, é o paradigma contemporâneo mais conhecido deste tipo.

A mesma bifurcação, no entanto, pode ser encontrada na esquerda. Se observarmos grandes historiadores modernos da esquerda, encontraremos uma completa

indiferença ao papel das idéias em Fernand Braudel, contrastada com um apego apaixonado a elas em R. H. Tawney. Entre os mesmos marxistas britânicos, ninguém confundiria a posição de Edward Thompson –cujo trabalho ao longo de toda sua vida foi uma polemica contra o que via como um reducionismo econômico– com aquela de Eric Hobsbawm, que em sua história do século XX não dedica nenhum capítulo ao papel das idéias. Se prestarmos atenção a líderes políticos, vemos que a mesma oposição repete-se ainda mais enfaticamente. “O movimento é tudo, o fim é nada”, anunciou Bernstein. Poderia haver uma desvalorização mais drástica de princípios ou idéias, em favor de processos objetivos absolutos? Bernstein acreditava que era leal a Marx quando pronunciou este ditame. No mesmo período, Lênin declarou –em uma máxima igualmente famosa, de efeito exatamente antitético– algo que todo marxista deve saber: “sem uma teoria revolucionária não pode haver movimento revolucionário.” O contraste aqui não era simplesmente entre o reformista e o revolucionário. Nas filas da própria esquerda revolucionária, encontramos a mesma dualidade. Para Rosa Luxemburgo, “no começo foi ação;” nenhuma idéia preconcebida, senão simplesmente a ação espontânea das massas foi o ponto de partida de toda mudança histórica principal. Os anarquistas nunca deixaram de concordar com ela. Para Antonio Gramsci, por outro lado, o movimento operário nunca poderia conseguir vitórias duradouras a menos que alcançasse uma ascendência no plano das idéias –o que chamou uma hegemonia cultural– sobre a sociedade em seu conjunto, incluindo seus inimigos. À frente de seus respectivos estados, Stalin confiou a construção do socialismo ao desenvolvimento material de forças produtivas; Mao a uma revolução cultural capaz de transformar mentalidades e costumes.

Como pode ser resolvida esta antiga oposição? As idéias vêm em diferentes formas e tamanhos. As pertinentes a mudanças históricas principais foram tipicamente ideologias sistemáticas. Nosso colega Göram Therborn ofereceu uma elegante e penetrante taxonomia disto em um livro cujo mesmo título, *A ideologia do poder e o poder da ideologia* propõe uma agenda para nosso tema. Ele divide as ideologias em existenciais e históricas, de tipo inclusivo e posicional. Destas formas, aquelas que tiveram o maior alcance, espacial ou temporal, foram caracterizadas por um traço que para nosso propósito foi talvez melhor captado pelo conservador inglês T. S. Eliot, em seu livro *Notas para uma definição da cultura*. Podemos substituir facilmente a palavra

cultura pelo termo *ideologia*, a observação chave de Eliot foi que todo grande sistema de crenças constitui uma hierarquia de diferentes níveis de complexidade conceitual, desde construções intelectuais sumamente sofisticadas –acessíveis somente para uma elite educada– em um nível alto, versões mais amplas e menos refinadas em níveis intermediários, até as simplificações mais cruas e elementares em um nível popular. Tudo isso unido, no entanto, por uma linguagem única e apoiada por uma série correspondente de práticas simbólicas. Somente um sistema totalizador como este, argumentou Eliot, merecia a denominação de cultura real e era capaz de gerar grandes manifestações artísticas.

Eliot pensava, é claro, na Cristandade como o principal exemplo de tal sistema, unindo as especulações teológicas mais arcanas com prescrições éticas familiares e ingênuas superstições populares em uma única crença que abarcava tudo, sustentada por histórias e imagens sagradas de um acervo comum de fontes bíblicas. As religiões mundiais que emergiram na denominada "Era Axial" oferecem certamente uma surpreendente primeira prova de qualquer hipótese sobre o papel das idéias nas grandes mudanças históricas. Poucos poderiam duvidar do enorme impacto destes sistemas de crenças sobre vastas áreas do mundo, e ao longo do milênio. Nem sequer é fácil identificar suas origens em agitações materiais ou sociais precedentes, em qualquer escala comparável, com sua própria influência transformadora e difusão. Como muito podemos dizer que a unificação do mundo Mediterrâneo pelo império Romano proporcionou um favorável marco institucional para a propagação de um monoteísmo universalista, tal como a Cristandade, o que um nomadismo militarizado em um entorno desértico sob pressão demográfica era provável que cedo ou tarde encontrasse uma expressão religiosa distintiva, como o Islã. A desproporção entre causas imputáveis e conseqüências comprováveis apresenta-se como um argumento forte a favor de outorgar um singular –e ainda extraordinário– poder autônomo às idéias nas civilizações daquela época. O impacto político destas religiões não era exatamente comparável. A Cristandade transformou a partir do interior e gradualmente o universo imperial existente, sem nenhuma alteração significativa de sua estrutura social. Mas ao criar na Igreja um complexo institucional paralelo ao estado, que sobreviveu ao colapso definitivo do império, assegurou continuidades culturais e políticas mínimas para o subseqüente surgimento do feudalismo. O Islã, por contraste, redesenhou de golpe o

mapa político do Mediterrâneo e do Oriente Médio em seu conjunto, mediante um ataque militar relâmpago. Estamos ainda na Antigüidade, entretanto. Em qualquer dos dois casos, as idéias que conquistaram a região o fizeram sem aquilo que logo descreveríamos como batalha de idéias. Não se manteve nenhuma batalha ideológica sustentada entre pagãos e cristãos, ou cristãos e muçulmanos, posto que as condições de fé deram uma volta de campana em Roma o El Cairo. A conversão procedeu essencialmente por osmose ou por a força, sem um choque ideológico articulado.

Ao nos movermos rumo à época moderna, as coisas são diferentes. A Reforma Protestante, diferentemente dos ensinamentos de Cristo ou Maomé, foi um sistema doutrinal escrito –ou melhor dito, um conjunto deles– desde o princípio, desenvolvido nos polêmicos textos de Lutero, Zwinglio ou Calvino, antes de que se convertesse em uma grande força ou em um poder institucional. Menos distantes no tempo as condições sociais e materiais de seu surgimento são mais fáceis de serem rastreadas: a corrupção do Catolicismo Renascentista, o aumento de sentimento nacional, acesso diferencial de estados europeus ao Vaticano, a chegada da imprensa, e etc. O impactante é agora algo diferente: a aparição da Contra-reforma dentro da Igreja Católica, e com isto uma acirrada luta ideológica entre os dois credos, sustentada nos níveis mais altos do debate metafísico e intelectual, assim como todo meio conhecido de propaganda popular –devemos o termo a esta época–, e desatando uma série titânica de rebeliões, guerras e guerras civis por toda Europa. Aqui, se alguma vez, as idéias aparecem para desencadear e dar forma à mudança histórica. De fato, nenhuma revolução subseqüente seria posta em marcha tão diretamente por questões de crença intelectual como o primeiro grande cataclismo na cadeia da criação do estado moderno na Europa: a sublevação dos Países Baixos contra Espanha no século XVI, e a grande rebelião e a Revolução Gloriosa na Inglaterra no século XVII. Nos três casos, o precipitante imediato da revolução foi uma explosão de paixão teológica: a ruptura de imagens sagradas em nome da pureza bíblica nos Países Baixos, a imposição de uma nova devoção na Escócia, a ameaça de tolerância para os católicos na Inglaterra.

Por comparação, os estalos da Revolução Americana e Francesa no século XVIII foram muito mais materialmente determinados. Em nenhum caso um sistema de idéias desenvolvido motivou o assalto inicial sobre a velha –colonial ou monárquica– ordem. Nas colônias da América do Norte estreitos interesses econômicos –antipatia pela

exigência de impostos para pagar os custos da proteção contra os índios e franceses– puseram em andamento uma rebelião contra a monarquia britânica; enquanto na França, uma crise fiscal disparada pelo custo de ajudar os rebeldes americanos forçou a convocatória de uma conhecida instituição feudal, os Estados-Gerais, cujas reformas foram rapidamente descartadas pela erupção do descontentamento da massa no campo e nas cidades, sob a pressão de uma má colheita e altos preços de grãos. Em ambos os casos, o colapso da velha ordem foi um processo não premeditado, em que predominaram queixas de tipo material mais que ideológicas. No fundo, no entanto, jaz a cultura crítica da Ilustração –um enorme depósito de idéias e discursos potencialmente explosivos, aguardando para serem ativados justo em tais condições de emergência. Foi este arsenal de iconoclastia preexistente que converteu uma desintegração da ordem estabelecida na revolucionária criação de um novo, e a de um imaginário ideológico com o qual ainda vivemos hoje. Os ideais da Revolução Americana e –sobretudo– os da Revolução Francesa permaneceram como ativos inspiradores para a ação política muito tempo depois de que as instituições que cada uma levantou fossem fossilizadas ou esquecidas.

Se o principal legado das religiões mundiais foi sua introdução de uma idéia metafísica de universalismo, e a principal herança da Reforma a introdução do individualismo, o legado ideológico que deixaram as revoluções no século das Luzes descansa essencialmente nas noções de soberania popular e direitos civis. Estas eram ainda tão somente os meios formais para a livre determinação da forma de uma sociedade, algo que estava por acontecer pela primeira vez na história. A que devia assemelhar-se essa forma que estabelecia os conteúdos do bem estar coletivo? Esta foi a pergunta que o advento da revolução industrial colocou ao século XIX. Três tipos de respostas diferentes ofereceram-se a ela. Para 1848, os grandes campos de batalha da era haviam sido lançados. Com o *Manifesto Comunista*, a Europa foi confrontada com a alternativa que logo foi colocada ao planeta: capitalismo ou socialismo? Pela primeira vez a humanidade enfrentou-se com princípios de organização social bem definidos e radicalmente antitéticos. Contudo, existia uma assimetria em sua formulação. O socialismo recebeu uma estendida, confusa e autodeclarada teoria que o definia como um movimento político e um objetivo histórico. O capitalismo, no século XIX e na maior parte do XX, raras vezes e se é que alguma vez o fez, mencionou seu próprio

nome –o termo foi um invento de seus oponentes. Defensores da propriedade privada, do *status quo*, apelaram para concepções mais parciais ou tradicionais, invocando princípios conservadores ou liberais antes que a qualquer ideologia expressamente capitalista. Estes estavam longe de serem um substituto fidedigno. Não poucos pensadores conservadores –Carlyle o Maurras– expressaram uma feroz antipatia ao capitalismo; enquanto alguns teóricos liberais –Mill o Walras– olharam com aprovação as versões mais moderadas de socialismo. Se observarmos o papel das idéias no século XIX é claro que o socialismo –especialmente em sua versão marxista e, portanto na versão materialista mais intransigente– lançou uma capacidade muito mais mobilizadora e expansiva na ação política que seu oponente. Não é casualidade que ninguém falasse de um movimento capitalista. O poder da ordem estabelecida ainda descansava em um alto grau na tradição, costume, e força mais que em qualquer conjunto de idéias teóricas. Em meados do século XX, por outro lado, o socialismo como idéia encontrava aderentes em um âmbito geográfico mais extenso que o alcançado por qualquer religião mundial.

No entanto, o universo ideológico não se esgotou por estes opostos. Havia outra força motora importante em andamento nesta época, diferente de qualquer das duas. Em 1848 o nacionalismo demonstrou ser um movimento mobilizacionista ainda mais poderoso que o socialismo na Europa. Duas peculiaridades o definiram como uma idéia política, desde o princípio, muito antes que se propagasse triunfalmente ao resto do mundo. Por um lado, produziu poucos pensadores importantes ou originais, com uma rara exceção ocasional como Fichte. Como doutrina articulada, era incomparavelmente mais pobre e leviana que seus dois contemporâneos. Por outro lado, por seu relativo vazio conceitual, era sumamente plástica, e podia entrar em uma grande variedade de combinações tanto com o capitalismo como com o socialismo –produzindo ambos o chovinismo que desatou a guerra inter-imperialista de 1914 e o fascismo que desencadeou seu desenlace em 1939, por um lado, e os movimentos revolucionários de libertação nacional no Terceiro Mundo, por outro. O triunfo do ideal nacional através do mundo demonstrou a ausência de qualquer correspondência necessária entre sistema e impacto; entre a profundidade intelectual e alcance de uma ideologia e seu poder de mobilização no mundo moderno.

O início do século XX viu um grupo de revoluções importantes em estados

chave na periferia do mundo imperialista: em ordem, México, China, Rússia, Turquia. Elas formam uma significativa série de contrastes. O papel das idéias em moldar a direção e o resultado do processo revolucionário foi de maior importância na Rússia e China, a mobilização popular mais forte no México e na Rússia, e o chamamento nacionalista mais poderoso na Turquia. A revolução republicana de 1911 fracassou na China, mas o intenso fermento intelectual por trás dela permaneceu vivo; tal é assim que tributários daquela desembocam ao final na revolução comunista que triunfou em 1949. A recuperação kemalista na Turquia supôs muito poucas idéias –além da salvação nacional–, antes de importar uma variedade eclética uma vez que o novo regime foi estabelecido. A Revolução Russa e a Revolução Mexicana –de longe as maiores insurreições deste período– são as que oferecem o contraste mais impactante. No México, explorou uma massiva convulsão social e se estendeu pelo curso de uma década sem nenhum sistema importante de idéias nem que a iniciasse nem que emergisse dela. Observado em termos puramente doutrinais, a única ideologia desenvolvida no período pertenceu não aos revolucionários, mas sim ao regime que eles derrotaram –o positivismo dos "cientistas" do Porfiriato. Aqui os atos políticos em escala gigantesca foram levados a cabo somente com noções elementares de justiça institucional ou social: uma lição enorme a qualquer visão demasiado intelectualista de uma mudança histórica dramática. Somente os mexicanos podem dizer que preço se pagou ao final para a concretização da Revolução, já que o estado do PRI tomou forma a partir de Obregón em diante.

A Revolução Russa seguiu um padrão muito diferente. O zarismo foi derrocado por um espontâneo descontentamento de massa, provocado pela fome e pelas privações de guerra –um começo de idéias muito mais inocente que a rebelião de Madero no México. Em um prazo de poucos meses, os bolcheviques haviam chegado ao poder por agitação popular em questões não menos elementares que aquelas que moveram Zapata ou Villa: pão, terra e paz. Uma vez no poder, não obstante, Lênin e seu partido tiveram à sua disposição a ideologia política mais sistemática e exaustiva da época. Aqui a relação entre as causas e a natureza da revolução –a torsão entre origens materiais e objetivos ideais– não era diferente daquela que produziu o regime jacobino do ano II na França, mas era muito mais extrema. Ambos, as façanhas e crimes do estado soviético criados pelos bolcheviques tornaram pequenos aqueles do estado do PRI, terminando

sete décadas mais tarde em uma morte muito mais apocalíptica –o preço de um homérico voluntarismo ideológico.

Os efeitos da Revolução de Outubro, é claro, não se limitaram à Rússia. Para o final de sua vida, Marx havia previsto a possibilidade de que a Rússia passasse longe do desenvolvimento capitalista completo, em uma rebelião popular que pusesse em marcha uma reação revolucionária em cadeia na Europa. Essa era essencialmente a concepção detrás da estratégia de Lênin: nenhuma fé na possibilidade de construir socialismo em um estado isolado e atrasado como Rússia, mas toda esperança de que o exemplo soviético detonaria revoluções proletárias ao redor da Europa, em sociedades nas quais as condições materiais para uma livre associação dos produtores, a um elevado nível de produtividade industrial, existiram. A história tomou a direção contrária: obstrução a qualquer possibilidade de revolução no avançado Ocidente, propagação da revolução em sociedades ainda mais atrasadas do Leste. Com isto, o enorme êxito político do marxismo parecia ser a melhor refutação de suas próprias pressuposições teóricas. Longe de superestruturas seguindo a determinação de infra-estruturas econômicas –sistemas ideais refletindo práticas materiais– a ideologia do marxismo-lêninismo, em forma mais ou menos stalinista, apresentou-se capaz de gerar, em cenários sem capitalismo, sociedades superiores a ele. Isso deu origem, dentro do próprio marxismo, à noção popular nos anos 60 e 70 de que as relações de produção de fato tinham a primazia sobre as forças de produção, ainda definindo-as. Porém, os argumentos de Marx não seriam tão facilmente revertidos: finalmente, as forças produtivas saborearam sua vingança com o colapso da URSS, posto que a maior produtividade econômica das terras onde a revolução deveria ter ocorrido, mas não ocorreu, terminou por esmagar aquelas onde sim ocorreu.

Qual era o lugar das idéias do outro lado da luta? O déficit ideológico do capitalismo como ordem declarada nunca foi realmente remediada em sua batalha contra o comunismo. O termo em si mesmo continuou pertencendo essencialmente ao inimigo, como uma arma contra o sistema antes que sua própria autodescrição. Em meados do século, no entanto, o começo da Guerra fria colocou uma batalha frontal e terminal entre dois blocos antagônicos, o que requeria uma disposição ideológica a um nível completamente novo de eficácia e intensidade. O resultado foi a redefinição "standard" no Ocidente dos termos do conflito: não se tratava de capitalismo versus

socialismo, mas sim de democracia contra totalitarismo, ou o Mundo livre contra aquele prefigurado no livro de George Orwell, *1984*. Quaisquer que fossem as maiores hipocrisias desta construção –o assim chamado "Mundo Livre" incluiu, é claro, muitas ditaduras militares e estados policiais– elas se correspondiam com vantagens reais do Ocidente Norte-atlântico sobre o Oriente stalinista. Na competência entre os blocos, a bandeira da democracia foi um ativo decisivo ali onde menos a necessitava, entre as populações de sociedades de capitalismo avançado, que necessitavam pouca persuasão em relação à preferência das condições sob as quais viviam. Teve um efeito muito menor, por óbvias razões, no mundo ex-colonial, semi-colonial, até há pouco dominado de forma despótica pelas mesmas democracias ocidentais. Na Europa Oriental, e –efetivamente em um grau menor– na União Soviética, as imagens de Orwell tiveram mais ressonância, e as emissões de *Radio Free Europe* ou *Radio Liberty*, predicando os méritos da democracia norte-americana, contribuíram desde o início à vitória final na Guerra Fria. Contudo, a razão central do triunfo do capitalismo sobre o comunismo descansa mais próximo do lar, no magnetismo de um consumo material de níveis muito mais elevados que ao final arrastou não somente as massas desvalidas mas também as elites burocráticas do bloco soviético –os privilegiados tanto como, ou talvez mais, que os indigentes– irresistivelmente à órbita do Ocidente. Para dizê-lo simplesmente: a vantagem comparativa do "Mundo Livre" que determinou o resultado do conflito fica no domínio do *shopping* mais do que na votação.

O final da Guerra fria trouxe uma configuração totalmente nova. Pela primeira vez na história, o capitalismo proclama-se como tal, em uma ideologia que anuncia a chegada a um ponto final no desenvolvimento social, com a construção de uma ordem ideal baseada no livre mercado além do qual não se pode imaginar nenhuma melhora substancial. Tal é a mensagem central do neoliberalismo, o sistema de crenças hegemônicas que dominou o mundo durante a década passada. Suas origens encontram-se na época imediata ao pós-guerra. Naquele momento a ordem estabelecida no Ocidente estava ainda obcecada pelo *shock* da grande Depressão e enfrentado com os fortalecidos movimentos laborais que surgiam depois da Segunda Guerra Mundial. Para evitar o perigo de qualquer retorno à Primeira, e para integrar as pressões acumuladas durante a Segunda, os governos adotaram por todas as partes políticas econômicas e sociais desenhadas para controlar o ciclo econômico, sustentar o emprego, e oferecer

alguma segurança material aos menos prósperos. O controle da demanda keynesiana e do bem estar social-democrata eram o selo da época, assegurando maiores níveis de intervenção estatal e redistribuição fiscal que aqueles jamais vistos no mundo capitalista. Blasfemando contra esta ortodoxia governante, uma minoria de pensadores radicais denunciou todo tipo de dirigismo como fatal no longo prazo para o dinamismo econômico e para a liberdade política. Friedrich Von Hayek foi o líder intelectual e o principal organizador deste dissenso neoliberal, reunindo espíritos companheiros de todo o mundo em uma rede de influência semiclandestina, a Sociedade de Mont Pelerin. Por um quarto de século, esse agrupamento permaneceu à margem de uma opinião respeitável e seus pontos de vista desatendidos ou ridicularizados.

Com o começo da crise estagflacionária no princípio dos anos 70, e o deslize da economia capitalista mundial à prolongada recessão das subseqüentes décadas, entretanto, esta rigorosa e intransigente doutrina adquiriu uma extraordinária gravitação. Para os anos oitenta, a direita radical havia tomado o poder nos Estados Unidos e na Grã Bretanha, e por todas as partes os governos estavam adotando prescrições neoliberais para fazer frente à crise: corte de impostos diretos, desregulação de mercados laborais e financeiros, debilitação de sindicatos, privatização de serviços públicos. Hayek, um profeta sem honras em sua própria terra durante os anos cinqüenta e sessenta, era agora consagrado por Reagan, Thatcher e outros chefes de estado como o visionário prático da época. O colapso do comunismo soviético ao final da década apareceu como a reivindicação adequada de sua crença sustentada por longo tempo de que o socialismo não era mais que um "pré-conceito otimista, mas fatal". Porém, foi nos anos noventa, quando a União Soviética já havia desaparecido e Reagan e Thatcher haviam abandonado a cena, que o domínio neoliberal alcançou seu apogeu. Por hora, sem o campo de força "amigo-inimigo" da Guerra fria e sem nenhuma necessidade da direita radical estar no poder, foram governos de centro-esquerda no mundo capitalista avançado que imperturbavelmente perseguiram as políticas neoliberais de seus predecessores, com um abrandamento da retórica e outorgando concessões secundárias, mas ainda assim com uma tendência política consistente tanto na Europa como nos Estados Unidos. A prova de uma verdadeira hegemonia –como oposta a uma mera dominação– é sua habilidade para dar forma a idéias e ações, não tanto de seus defensores declarados, mas sim de seus adversários nominais. Aparentemente, os

regimes de Clinton e Blair, de Schroeder e D'Alema, sem falar de Cardoso e De la Rúa, chegaram ao poder repudiando as duras doutrinas de acumulação e iniqüidade que reinaram nos anos oitenta. Na prática, eles as preservaram.

Além da transfiguração da centro-esquerda na zona do Atlântico Norte, a hegemonia neoliberal estendeu-se no mesmo período aos rincões mais distantes do planeta. Podem-se encontrar fervorosos admiradores de Hayek ou Friedmam em ministérios da fazenda em qualquer lugar de La Paz a Beijing, de Auckland a Nova Delhi, de Moscou a Pretoria, de Helsinque a Kingston. O recente livro de Daniel Yergin *The Commanding Heights*, oferece uma recorrida panorâmica da "grande transformação" de nosso tempo, tão radical e às vezes de alcances infinitamente maiores a que Karl Polanyi descrevesse ao escrever acerca do advento do liberalismo clássico na época Vitoriana. Diferentemente de Polanyi, o relato de Yergin sobre a vitória mundial do neoliberalismo está carregado de entusiasmo pela mudança libertadora que trazem os mercados livres. Junto a eles aparece o segundo principal sucesso da década passada: a cruzada pelos direitos humanos conduzida pelos Estados Unidos e pela União Européia. Não todo intervencionismo é desaprovado pela ordem neoliberal: se o tipo de economia é reprovado, a espécie militar é praticada e aplaudida como nunca antes. Se a Guerra do Golfo, evidentemente levada a cabo para assegurar os interesses do Ocidente no petróleo respondia ainda a um padrão mais velho, seu desenlace estabeleceu novos parâmetros. O bloqueio ao Iraque, com uma inacreditável intensificação de bombardeios por parte de Clinton e Blair, foi uma iniciativa "humanitária" puramente punitiva. O desencadeamento em grande escala da guerra nos Bálcãs com um bombardeio aéreo relâmpago sobre a Iugoslávia não necessitou das Nações Unidas nem sequer para dissimular a ação da OTAN, até depois do evento. Em nome dos direitos humanos, a lei internacional foi redefinida unilateralmente para ignorar a soberania de qualquer estado menor que incorresse no desgosto de Washington ou Bruxelas.

É a versão do neoliberalismo de centro-esquerda que pôs em marcha esta escalada de prepotência militar. Contudo, a visão essencial do poder imperial estava ali na própria doutrina original. Hayek, depois de tudo, foi pioneiro no conceito do bombardeio a países contrários à vontade anglo-americana, exigindo ataques aéreos relâmpago sobre o Irã em 1979 e Argentina em 1982. A concepção de hegemonia gramsciana –poder de persuasão ideológica– enfatizou o consentimento que funcionava

para garantir a estabilidade e previsibilidade de uma ordem social. Porém, não foi nunca sua intenção minimizar, muito menos esquecer, seu necessário respaldo na repressão armada. Em sua opinião 'consentimento mais coerção' era a fórmula plena de uma ordem hegemônica. O universo neoliberal da década passada reuniu amplamente ambos os requisitos. Hoje não há alternativa a isto, como um sistema governante de idéias de alcance planetário. Estamos nos referindo à ideologia política mais exitosa na história mundial.

Há aqueles que com paixão impugnariam semelhante opinião. As supostas objeções contra esta dizem mais ou menos o que segue. Devemos estar alertas, se diz, contra os perigos de superestimar a influência de doutrinas neoliberais como tais. Desde o início, os tempos mudaram a partir dos anos cinqüenta e sessenta. Os mercados adquiriram mais poder à custa dos estados, e a classe trabalhadora não é mais a força que alguma vez foi. Entretanto, nos países avançados, ao menos, o gasto público continua sendo elevado e os sistemas de assistência permanecem mais ou menos intactos. Alteraram-se muito menos do que pode parecer na superfície. É um erro pensar que as idéias neoliberais marcaram uma diferença significativa: constantes sociológicas de grande profundidade mantiveram o consenso do pós-guerra em seu lugar. De fato, ainda no reino das idéias, muitos mais políticos hoje rechaçam mais que ratificam a cruel e estreita medicina do neoliberalismo, cujo raio de atração atual é muito estreito. Depois de tudo, não deixaram isto claro Clinton e Blair que tentaram inventar uma "Terceira Via", expressamente eqüidistante de ambos, do neoliberalismo e do antigo estilo estatista? Desta forma, o que há do firme compromisso de Gerhard Schroeder por um *Neue Mitte* –um novo Centro– ou a forte declaração de princípios por parte de Lionel Jospin a favor de uma economia de mercado, mas não, enfaticamente não, de uma sociedade de mercado? Inclusive na Rússia, não deu o Presidente Putin signos alentadores de uma criativa combinação de liberdades de mercado com as melhores tradições Russas de um estado forte? Tal é, mais ou menos, a mensagem de consolo próximo a nós por bem intencionados *experts* de esquerda. O recente livro de John Gray *False Dawn* oferece um exemplo eloqüente ao respeito.

Destas objeções, algumas têm mais peso que outras. É perfeitamente certo, obviamente, que não se deve atribuir às idéias neoliberais um poder mágico de persuasão política em si mesmo. Como todas as grandes ideologias, esta também requer

uma série de práticas materiais –instrumentais e rituais– como seu fundamento social. A base prática da hegemonia neoliberal encontra-se hoje na primazia do consumo –de bens e serviços mercantilizados– na vida diária de sociedades capitalistas contemporâneas, alcançando novos níveis de intensidade nos passados vinte anos; e no aumento da especulação como um eixo central de atividade econômica em mercados financeiros em nível mundial, penetrando nos poros do tecido social com a prática do marketing massivo de fundos mutualistas e de pensões –um desenvolvimento do que somente estamos testemunhando o começo– enquanto inicia-se a propagar da América do Norte a Europa e ao hemisfério Sul. Se o gasto público nos estados capitalistas avançados permanece alto, torna-se agora crescentemente híbrido e diluído por imbricações com capital privado que se estendem a todo tipo de serviço –de hospitais a prisões e a arrecadação de impostos–, aqueles que alguma vez haviam sido, segundo o país em questão, considerados campos invioláveis de autoridade pública ou provisão coletiva. A hegemonia neoliberal não prescreve um programa específico de inovações, que podem variar significativamente de uma sociedade a outra, como determinar os limites do que é possível em qualquer uma delas. A melhor medida de seu domínio e influência geral é a conformidade de todos os governos do Norte, independentemente de sua cor política atuam com regularidade como um chacal que acompanha os maiores animais de rapina do Ocidente. Por isso, a Noruega ajuda a consolidar o domínio israelense na Palestina; a Finlândia negociando o bombardeio da Iugoslávia; a Suécia "combatendo" a fome no Iraque; a Dinamarca instalando um vice-rei em Kosovo. O vazio absoluto da retórica da "Terceira Via", como uma suposta alternativa ao neoliberalismo, é a prova mais nominal, de imperativos do bloqueio militar, da ocupação e intervenção no Meio Oriente ou nos Bálcãs: os regimes social-democratas da Escandinávia, por exemplo, que uma vez teve uma reputação de certa independência em política exterior, agora segura de sua continuada ascendência.

Quais são as lições desta história para a esquerda? Primeiro e principal, que as idéias contam no balanço da ação política e dos resultados da mudança histórica. Nos três grandes casos de impacto ideológico moderno: Ilustração, marxismo, neoliberalismo, o padrão foi o mesmo. Em cada caso desenvolveu-se um sistema de idéias, com um alto grau de sofisticação, em condições de isolamento inicial do –e tensão com– entorno político circundante e com pouca ou sem nenhuma esperança de

influência imediata. Foi somente ao produzir-se o estalido de uma crise objetiva muito importante, da qual nenhum destes sistemas foi responsável, que recursos intelectuais subjetivos acumulados gradualmente nas margens de calmas condições adquiriram subitamente uma força intensa como ideologias capazes de ingerir diretamente sobre o curso dos acontecimentos. Tal foi o padrão nos anos de 1790, 1910 e 1980. Quanto mais radical e intransigente era o corpo de idéias, tanto mais impetuosos eram seus efeitos no contexto das turbulentas condições da época. Hoje estamos em uma situação na qual uma única ideologia dominante governa a maior parte do mundo. A resistência e o dissenso estão longe de estar mortos, mas carecem ainda de qualquer articulação política sistemática e intransigente. Pouco virá, sugere a experiência, de mudanças débeis ou acordos eufemísticos com relação ao estado de coisas existente, como os que hoje poderiam impulsionar muitas forças políticas que aparecem representando uma cultura *aggiornada* da esquerda. O que é necessário, e que não ocorrerá de noite à manhã, é um espírito totalmente diferente: uma análise cáustica, resolvida, se é necessário brutal do mundo tal qual é, sem concessão às arrogantes demandas da direita, os mitos conformistas do centro, ou tampouco à devoção bem pensante de muitos na esquerda. As idéias incapazes de comover o mundo também são incapazes de sacudi-lo.

Isso não significa um fechamento sectário, inclusive perante tentativas limitadas de fazer estalar o presente consenso. A “Terceira Via” de Blair, Clinton ou Cardoso é um conceito em bancarrota, confeccionado por aduladores e redatores de discursos no Primeiro Mundo e adotados como uma servil imitação no Terceiro Mundo. Brasil está provavelmente preparado para oferecer ao mundo um laboratório para provar a viabilidade de dissidentes em condições contemporâneas, quando a dependência econômica com Estados Unidos é muito mais profunda que no passado. Mas é pouco provável que a presidência e o parlamento sejam o único ou inclusive o principal recipiente de idéias novas e radicais neste país. Não como um programa desde cima, mas sim como uma força desde baixo, o desafio do movimento zapatista iniciando novas formas de ação e comunicação –uma radical reorganização de atos, palavras e símbolos– desequilibrou o sistema nas formas mais inesperadas e criativas que em qualquer outra parte do continente. Suas limitações são bastante evidentes. Mas, se estamos atrás de um ponto de partida para uma reinvenção de idéias da esquerda, são em forças nacionais como estas, e movimentos internacionais como o Fórum Social

Mundial, que elas podem ser buscadas.

Bibliografia

Anderson, Perry 2000 “Renovaciones”, em *New Left Review* (Madri), Nº 2, maio-junho.

Anderson, Perry *et al.* 1997 “La trama del neoliberalismo: mercado: crisis y exclusión social” em Sader, Emir e Gentilli, Pablo (orgs.) *La Trama del Neoliberalismo. Mercado, Crisis y Exclusión Social* (Buenos Aires: Clacso/EUDEBA).

Eliot, T. S. 1973 *Notes towards the definition of culture* (Londres: Faber and Faber).

Hayek, Friedrich A. 1944 *The Road to Serfdom* (Chicago: The University of Chicago Press).

Hobsbawm, Eric J. 1994 *Age of Extremes. The Short Twentieth Century: 1914-1991* (Londres: Pantheon Books).

Orwell, George *1984* (Londres: Penguin).

Polanyi, Karl 1992 *The great transformation* (Boston: Beacon Press).

Therborn, Göran 1999 *Ideology of Power and the Power of Ideology* (Londres: Verso).

Yergin, Daniel e Stanislaw, Joseph 1998 *The Commanding Heights* (Nova Iorque: Touchstone).

PARTE QUATRO
DEMOCRACIA E IMPERIALISMO EM TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO

Ellen Meiksins Wood*

Capitalismo e democracia**

* Professora de Ciência Política na Universidade de York, Toronto.

** Tradução de Rodrigo Rodrigues

Recentemente ministrei uma conferência sobre o novo imperialismo e seus efeitos negativos para a democracia na medida em que os Estados Unidos continuam tentando consolidar sua hegemonia global unilateral. Nessa ocasião, concluí sugerindo que a democracia estava se convertendo, como não fazia há muito tempo, em uma ameaça para o capitalismo. Apesar de tudo o que nos disseram sobre a "globalização" e a decadência do Estado-nação, o capital global depende mais do que nunca de um sistema global de múltiplos Estados locais. De modo que as lutas locais e nacionais por uma democracia real e uma verdadeira mudança do poder de classe –tanto no interior como fora do estado– podem oferecer uma ameaça real ao capital imperialista. Alguém na platéia perguntou: por que o capitalismo não pode continuar tolerando este tipo de democracia formal com a qual esteve convivendo durante um longo tempo no mundo do capitalismo avançado? Por que esta deveria oferecer algum perigo real ao capitalismo global?

A questão não era, de fato, irrelevante. Pelo contrário, a história da democracia moderna, especialmente na Europa Ocidental e Estados Unidos, foi inseparável do capitalismo. Entretanto, isto foi assim somente porque o capitalismo criou uma relação inteiramente nova entre poder político e econômico que torna impossível que a dominação de classe se mantenha coexistindo com os direitos políticos universais. É o capitalismo que tornou possível uma democracia limitada, "formal" antes que "substantiva", algo que nunca foi factível antes. E é por isso que o capital pôde tolerar algum tipo de democracia. Meu objetivo nessa conferência não era afirmar que o capitalismo não pode tolerar a democracia formal –embora não devêssemos desprezar os ataques sobre as liberdades civis que estão tendo lugar precisamente agora nos

Estados Unidos. Aquilo que pretendia e pretendo sublinhar aqui é que nas condições do capitalismo global atual e do novo imperialismo, a democracia pode ameaçar converter-se em algo mais que um regime meramente formal. Para me explicar, retomarei brevemente um argumento sobre a relação entre o capitalismo e a democracia que aparece em meu livro *Democracia contra o capitalismo*.

Interessa-me deixar claro desde o começo que para mim, o capitalismo é –em sua análise final– incompatível com a democracia, se por "democracia" entendemos tal como o indica sua significação literal, o poder popular ou o governo do povo. Não existe um capitalismo governado pelo poder popular no qual o desejo das pessoas seja privilegiado aos dos imperativos do ganho e da acumulação e, no qual, os requisitos da maximização do benefício não ditem as condições mais básicas de vida. O capitalismo é estruturalmente antitético em relação à democracia, em princípio, pela razão histórica mais óbvia: não existiu nunca uma sociedade capitalista na qual não tenha sido atribuído à riqueza um acesso privilegiado ao poder. Capitalismo e democracia são incompatíveis também, e principalmente, porque a existência do capitalismo depende da sujeição aos ditames da acumulação capitalista e às "leis" do mercado das condições de vida mais básicas e dos requisitos de reprodução social mais elementares, e esta é uma condição irredutível. Isso significa que o capitalismo necessariamente situa cada vez mais esferas da vida cotidiana fora do parâmetro no qual a democracia deve prestar conta de seus atos e assumir responsabilidades. Toda prática humana que possa ser convertida em mercadoria deixa de ser acessível ao poder democrático. Isso quer dizer que a democratização deve ir da mão da "desmercantilização". Mas desmercantilização por definição significa o final do capitalismo.

Essa é minha posição e quero deixá-la aqui assentada com clareza. Entretanto, em nossos dias estamos acostumados a usar a palavra "democracia" em um sentido diferente ao até aqui expresso, e o capitalismo é o que tem feito esta redefinição possível na teoria e na prática. De modo que me permitam umas palavras sobre este processo de redefinição.

Em primeiro lugar, simplesmente direi uma ou duas palavras sobre o tratamento mais usual do termo democracia. Estamos todos familiarizados com os usos mais defeituosos –aquele que, por exemplo, admite que o governo dos Estados Unidos considera o Chile de Augusto Pinochet como um regime mais democrático que o Chile

presidido por Salvador Allende, presidente popularmente eleito. Quero adicionar um comentário a respeito das definições mais benignas sobre a democracia. Aquelas noções convencionais que tendem a identificar democracia com constitucionalismo, proteção das liberdades civis, e um governo limitado –a classe de noções que freqüentemente escutamos descritas como direitos democráticos. Ora, essas são todas concepções boas diante das quais nós, os socialistas, deveríamos estar muito mais atentos do que freqüentemente estivemos no passado. Mas as pessoas, o *demos*, como poder popular esteve visivelmente ausente desta definição de democracia. Na verdade, não existe inconsistência fundamental alguma entre o governo constitucional, as normas do Estado de direito e as regras das classes proprietárias.

O ponto central desta definição de democracia é limitar o poder arbitrário do Estado a fim de proteger o indivíduo e a "sociedade civil" das intervenções indevidas de este. Mas nada se diz sobre a distribuição do poder social, quer dizer, a distribuição de poder entre as classes. Em realidade, a ênfase desta concepção de democracia não se encontra no poder do povo, mas sim em seus direitos passivos, não assinala o poder próprio do povo como soberano, mas sim no melhor dos casos aponta para a proteção de direitos individuais contra a ingerência do poder de outros. De tal modo, esta concepção de democracia focaliza meramente o poder político, abstraindo-o das relações sociais ao mesmo tempo em que apela a um tipo de cidadania passiva na qual o cidadão é efetivamente despolitizado.

Por exemplo, considerem os discursos dos governos das sociedades capitalistas avançadas –Grã-Bretanha, Estados Unidos–, sobre as reformas democráticas quando estas tendem a restringir os direitos dos sindicatos. Os representantes destes governos dizem estar defendendo os direitos democráticos dos indivíduos contra a opressão coletiva (exercida pelo sindicato). Neste sentido lembro vivamente, como durante a greve de mineiros britânicos a meados dos anos oitenta, o Partido Trabalhista atacou os mineiros como se eles fossem inimigos da democracia essencialmente porque suas ações eram "excessivamente" políticas. A política é algo que fazem os representantes eleitos no Parlamento. Os indivíduos privados se comprometem politicamente só no momento em que votam. Os trabalhadores e os sindicatos deveriam apegar-se a suas próprias esferas de competência e a suas lutas "industriais" em seus lugares de trabalho. Neste marco, ainda o direito de votar não é concebido realmente como um exercício

ativo do poder popular, mas sim como a execução de mais um direito passivo.

De uma maneira ou de outra, então, as concepções dominantes de democracia tendem a: substituir a ação política com cidadania passiva; enfatizar os direitos passivos em lugar dos poderes ativos; evitar qualquer confrontação com concentrações de poder social, particularmente se for com as classes dominantes, e finalmente, despolitizar a política. Para contar como isto aconteceu tratarei de sintetizar o relato de uma longa história.

Comecemos, por retomar a idéia original grega de "democracia". Tomemos, por exemplo, a definição do Aristóteles: democracia é uma constituição na qual "os nascidos livres e pobres controlam o governo –sendo ao mesmo tempo uma maioria". O filósofo grego distinguiu a democracia da oligarquia, definindo a segunda como o regime de governo no qual "os ricos e bem nascidos controlam o governo –sendo, ao mesmo tempo, uma minoria". O critério social –pobreza em um caso, riqueza e nobreza no outro– desempenham um papel central em ambas as definições e preponderante ainda em relação ao critério numérico.

Um antigo historiador que conheço sugeriu inclusive que, ao menos para seus oponentes (que podem ter sido aqueles que inventaram o termo), a democracia significou algo análogo à "ditadura do proletariado", em um sentido pejorativo do termo. É obvio, ele não quis dizer que existia um proletariado no sentido moderno na Grécia antiga. Especificamente, o que apontava era sublinhar que para os oponentes da democracia esta forma do poder do povo era uma forma de dominação, o poder da gente comum sobre os aristocratas. Isto implicava a submissão da elite à massa.

É obvio, nesta trama, que devemos dizer que é complexo aplicar a palavra democracia a uma sociedade com escravidão em grande escala e na qual as mulheres não tinham direitos políticos. Mas é importante compreender que a maioria dos cidadãos atenienses trabalhava para viver; e trabalhavam em ocupações que os críticos da democracia consideravam como vulgares e servis. A idéia de que a democracia consistiu no império de uma classe ociosa dominando uma população de escravos é simplesmente errônea. Esse foi o ponto central da oposição antidemocrática. Os inimigos da democracia odiavam este regime sobre tudo porque outorgava poder político ao povo formado por trabalhadores e pobres.

Na verdade, poderíamos dizer que o tópico que dividia os setores democráticos

dos antidemocráticos era se a multidão ou o povo trabalhador deviam ter direitos políticos, se tais pessoas seriam capazes de elaborar julgamentos políticos. Este é um tema recorrente não só na Grécia antiga, mas também nos debates sobre a democracia ao longo da maior parte da história ocidental. A pergunta constante dos críticos da democracia era basicamente a seguinte: se as pessoas que devem trabalhar para viver possuem o tempo para refletir sobre política; mas, além disso, se aqueles que nasceram com a necessidade de trabalhar para sobreviver podem ser o suficientemente livres de mente ou independentes de espírito para realizar julgamentos políticos. Para os atenienses democráticos, por outro lado, um dos princípios primordiais da democracia se sustentava na capacidade e no direito de tais pessoas de realizarem julgamentos políticos e de falarem sobre eles em assembléias públicas. Eles inclusive tinham uma palavra para isto, *isegoria*, que significa "igualdade" e "liberdade de expressão (e não só esta última no sentido em que nós a entendemos na atualidade).

Esta idéia distintiva que transcendeu da democracia grega, entretanto, não encontra paralelo em nosso próprio vocabulário político. Note-se, por exemplo, a diferença entre a antiga idéia de cidadania ativa e a atual variante mais passiva que venho desenvolvendo. Inclusive, a noção de liberdade de expressão como nós a conhecemos tem a ver com a ausência de interferências em nosso direito de difundir nossas opiniões. A noção de igualdade de expressão, tal como a entendiam os atenienses, relacionava-se com o ideal de participação política ativa de pobres e trabalhadores. De modo que a idéia grega de igualdade de expressão sintetiza as principais características da democracia ateniense: a ênfase em uma cidadania ativa; e seu enfoque sobre a distribuição do poder de classe.

Agora bem, as objeções feitas pelos antigos antidemocráticos foram reiteradas uma e outra vez nos últimos séculos. Neste sentido, a democracia continuou sendo simplesmente uma má palavra entre as classes dominantes. A pergunta é então: como a democracia deixou de ser uma má palavra, ainda entre as classes dominantes? E seguidamente: como se tornou possível tanto como necessário, ainda para essas classes dirigentes reivindicar-se como democráticas?

Obviamente uma das principais respostas se relaciona com as lutas populares que eventualmente fizeram impossível continuar negando direitos políticos primitivos às massas, e particularmente à classe trabalhadora. Uma vez que isto aconteceu, as

classes dominantes tiveram que adaptar-se às novas condições, tanto política como ideologicamente. Com o início das campanhas eleitorais de massas no final do século XIX, os antidemocráticos dificilmente podiam ser abertamente honestos em relação a seus sentimentos antipopulares. Que candidato podia dizer a seus votantes que os considerava muito estúpidos e ignorantes para escolher por eles mesmos o que era o melhor em política e que suas demandas eram tão absurdas como perigosas para o futuro do país? Perguntava-se Eric Hobsbawm. Assim, repentinamente, todos eram democráticos.

Entretanto, há mais nesta história. Muito ocorreu antes do século XIX que habilitou a possibilidade desta nova estratégia ideológica. Existiram mudanças materiais e estruturais que modificaram o significado e conseqüências da democracia. Precisamente estas mudanças asseguraram que, quando a democratização moderna teve lugar –especialmente sob a forma do sufrágio universal– não representasse tanta diferença como a que poderia ter provocado previamente, ou como quem lutou por ela tivessem esperado. Como tratarei de explicar, o capitalismo possibilitou que os direitos políticos se convertessem em universais sem afetar fundamentalmente à classe dominante.

Consideremos as implicâncias da democracia no mundo antigo. Em cada sociedade prévia ao desenvolvimento do capitalismo, onde quer que a exploração tenha existido foi alcançada pelo que Marx chamou “meios extra-econômicos”. Em outras palavras, a capacidade de extrair mais-valia dos produtores diretos dependeu de uma forma ou de outra da coerção direta exercida pela superioridade militar, política e jurídica da classe exploradora. Em muitas destas sociedades, os camponeses foram os principais produtores diretos, e continuaram com a posse dos meios de produção, como a terra. As classes dirigentes os exploravam essencialmente mediante a monopolização do poder político e militar, às vezes mediando alguma classe de estado centralizado que cobrava impostos aos camponeses; ou inclusive mediante alguma outra classe de poder militar e jurisdicional que lhes permitia extrair mais-valia destes por sua condição dependente de serventes ou peões que lhes impunha aceitar um confisco na forma de renda para seus senhores. Em outras palavras, o poder econômico e político se fundiam, e houve sempre uma divisão, mais ou menos clara, entre dirigentes e produtores, entre quem detinha o poder político e os que compunham a sociedade trabalhadora.

Mas na antiga democracia ateniense, os camponeses e outros produtores diretores *participavam* do poder político, e isto debilitava drasticamente o poder de exploração dos ricos ou classes apropriadoras. Nesta democracia, as classes produtoras não só tinham direitos políticos sem precedentes, mas também, e pela mesma razão, um grau de liberdade –igualmente sem antecedentes– em relação à exploração por meio de impostos e renda. Então, a importância da democracia era econômica ao mesmo tempo em que política.

Tudo isto mudou com o desenvolvimento do capitalismo. A capacidade de exploração dos capitalistas não depende diretamente de seu poder político ou militar. Certamente, os capitalistas necessitam do sustento do Estado, mas seus poderes de extração de mais-valia são puramente econômicos. Sustenta-se em um fato básico: os trabalhadores despossuídos da propriedade de seus meios de produção estão forçados a vender sua força de trabalho por um salário para conseguir acessar a ditos médios e procurar sua subsistência. O poder político e o econômico não estão unidos da mesma forma em que estavam anteriormente.

Após e até agora existe uma esfera econômica distintiva, com seu próprio sistema de compulsão e coerção, suas próprias formas de dominação, suas próprias hierarquias. O capital, por exemplo, controla o lugar de trabalho, e tem um manejo sem precedentes do processo de trabalho. E, é obvio, existem as forças do mercado, mediante as quais o capital localiza o trabalho e os recursos. Nenhum destes elementos está sujeito ao controle democrático ou rendição de contas. A esfera política concebida como o espaço onde as pessoas se comportam em seu caráter de cidadão –antes que como trabalhadores ou capitalistas– está separada do âmbito econômico. As pessoas podem exercitar seus direitos como cidadãos sem afetar muito o poder do capital no âmbito econômico. Ainda em sociedades capitalistas com uma forte tradição intervencionista do Estado, os poderes de exploração do capital costumam ficar intactos pela ampliação dos direitos políticos.

Destarte, é óbvio que a democracia nas sociedades capitalistas significa algo muito diferente do que foi originalmente –não simplesmente porque o significado da palavra mudou mas sim porque também o fez o mapa social em sua totalidade. As relações sociais, a natureza do poder político e sua relação com o poder econômico, e a forma da propriedade mudaram. Agora é possível ter um novo tipo de democracia que

está confinada a uma esfera puramente política e judicial –aquilo que alguns denominam democracia formal– sem destruir os alicerces do poder de classe. O poder social passou às mãos do capital, não só em razão de sua influência direta na política, mas também por sua incidência na fabrica, na distribuição do trabalho e dos recursos, assim como também via os ditames do mercado. Isto significa que a maioria das atividades da vida humana fica fora da esfera do poder democrático e da prestação de contas.

Todas estas transformações, é obvio, não aconteceram da noite para o dia, e o processo não teve uma evolução natural e inevitável. Foi desafiado a cada passo do caminho. Nos dias iniciais do capitalismo, não era tão claro que os efeitos do poder político estariam ao final tão limitados. Naqueles anos iniciais, no século XVII e ainda no século XVIII, muitos dos temas básicos, especialmente vinculados com os direitos de propriedade, ainda estavam irresolutos ou eram ferventemente desafiados. A massa da população não era ainda um proletariado despossuído sujeito ao mero poder econômico do capital. Os grandes proprietários ainda dependiam muito do controle do Estado para sustentar o processo de acumulação da terra, a expropriação dos pequenos produtores, a extinção dos direitos consuetudinários das gentes e a mesma redefinição do direito de propriedade. Naqueles dias, a soberania popular poderia ter marcado uma diferença muito mais ampla que a que pode obter na atualidade. Naquele tempo, ainda parecia –e na verdade era– essencial para a classe dirigente manter a antiga diferenciação entre governantes e produtores, entre exploradores, politicamente privilegiados, e classes exploradas, sem direitos políticos.

De todas as formas, em meados do século XIX, quando o desenvolvimento do capitalismo foi muito mais avançado na Grã-Bretanha, a luta pelo voto foi uma parte importante das lutas da classe trabalhadora –especialmente para os Cartistas na Inglaterra. Mas o mais interessante foi que depois da tentativa frustrada do Cartismo, a luta pelos direitos políticos ou democráticos deixou de ser central para as lutas da classe trabalhadora. Não quer dizer que o povo abandonou toda luta política, mas os movimentos da classe trabalhadora cada vez em maior medida desviaram sua atenção às lutas de caráter industrial. Certamente em parte por motivo da repressão exercida pelo Estado. Entretanto, no meu entender, existe uma razão estrutural mais profunda. Para a segunda metade do século XIX, o mapa social tinha mudado já o suficiente para

transformar as regras da política. Nesse contexto, a questão da propriedade tinha se resolvido a favor do capital e existia na Inglaterra uma massa proletária de trabalhadores, sem propriedade. Além disso, o capitalismo industrial tinha avançado o suficiente para que o capital ganhasse controle no local de trabalho e no processo trabalhista. Em outras palavras, a conformação de uma esfera econômica mais ou menos separada com seu próprio sistema de poder se realizou. De modo que o tema primordial para a classe trabalhadora parecia estar concentrado na produção. Quando finalmente apareceu o sufrágio, poderíamos dizer foi um momento de anticlímax. Por sua vez, costuma-se dizer que as revoluções modernas não aconteceram neste tipo de capitalismo industrial avançado, onde o centro da oposição se transladou ao local do trabalho e o Estado tem a aparência de "neutralidade", mas sim em lugares onde o Estado é ainda muito claramente um instrumento de exploração.

Até aqui descrevi principalmente o caso britânico, como primeiro sistema de capitalismo industrial com um proletariado massivo. Mas o caso dos Estados Unidos é especialmente singular e importante para entender o que aconteceu com o conceito moderno de democracia. Nos Estados Unidos, por razões históricas muito específicas, os direitos políticos foram distribuídos mais amplamente e muito antes no processo de desenvolvimento capitalista inclusive com antecedência ao surgimento de um proletariado massivo. Quando a Constituição dos Estados Unidos foi redigida, as classes proprietárias eram conscientes dos perigos da extensão dos direitos políticos, mas as velhas estratégias usadas por outras classes dirigentes já não podiam ser utilizadas. A existência de um corpo cidadão ativo surgido do período colonial e da Revolução tornava impossível a opção de lhes negar seus direitos políticos na nova Constituição, não podia manter-se nada parecido à antiga separação entre dirigentes e produtores, entre uma elite politicamente privilegiada e uma massa sem opção ao voto.

As classes proprietárias adotaram uma estratégia diferente, uma estratégia ideológica e constitucional que tornasse muito mais factível limitar o dano que ocasionaria a extensão dos direitos políticos. Precisamente esta estratégia teve profundos e duradouros efeitos em nossa moderna definição de democracia.

Os pais fundadores (*founding fathers*) dos Estados Unidos redefiniram a democracia. Efetivamente redefiniram seus dois componentes essenciais –o *demos* ou o povo e o *kratos* ou o poder. O *demos* perdeu seu significado de classe e se converteu em

uma categoria política antes que uma social. E o *kratos* foi tornado compatível com a *alienação* do poder popular; quer dizer, o oposto ao que significava para os antigos atenienses. Ainda que deixemos de lado a exclusão de escravos e mulheres, a redefinição americana de democracia implicou *diluir* o poder popular, incluindo o poder dos cidadãos varões que constituíam o povo ou a nação política.

Permitam-me, nesta instância, deixar algo bem claro. Na verdade, a democracia desagradava aos pais fundadores da Constituição norte-americana e estes não queriam construir uma. Em rigor, diferenciavam claramente sua "república" da democracia como esta era entendida convencionalmente. Entretanto, a ingerência de elementos mais democráticos pressionou o debate e eles foram forçados a uma mutação retórica, assim em certas ocasiões eles denominavam a sua república como uma "democracia representativa". Nesta nova concepção de democracia, o *demos* ou "povo" era crescentemente despojado de seu significado social. As novas condições históricas tornaram possível dotar o "povo" de um significado puramente político. O povo já não era a gente comum, os pobres, mas sim um corpo de cidadãos que gozam de certos direitos civis comuns. Sua particular concepção de representação procurou expandir a distância entre as pessoas e o poder, atuar como filtro entre as pessoas e o Estado e inclusive identificar a democracia com o governo ou mandato dos ricos –como por exemplo, fez Alexander Hamilton quando argumentou contra a representação "atual" e insistiu em que os comerciantes eram os representantes naturais dos artesãos e trabalhadores.

De modo que, os pais fundadores norte-americanos criaram um cidadania passiva, uma coleção de cidadãos –"o povo"– concebido como uma massa de indivíduos atomizados –não como uma categoria social como o *demos* ateniense mas sim como um grupo de indivíduos isolados com uma identidade política divorciada de suas condições sociais, especialmente no que se refere a seu pertencimento de classe. As eleições transformaram-se no "todo" –as eleições aonde cada indivíduo atua só, não unicamente em termos de privacidade mas também em isolamento com relação a todos os outros. Em tal circunstância, o voto individual substitui qualquer tipo de poder coletivo. Isso é também, sem dúvida, o que os governos trataram de obter com suas propostas de reformas sindicais. Se os sindicatos devem existir, é melhor que estejam formados por membros isolados, sem contato entre si, em vez de membros que exercem

seu poder como coletivo.

De maneira que nos Estados Unidos se inventou uma nova concepção de democracia formada por muitos indivíduos particulares e isolados que renunciavam a seu poder para delegá-lo em alguém mais e desfrutar de forma passiva de certos direitos cívicos e liberdades básicas. Em outras palavras, eles inventaram um conceito de cidadania passiva, dissocializada e, inclusive, despolitizada. Mas pelo menos a democracia era definida ainda como o governo do povo (governo "do, por e para o povo"), ainda quando o povo se converteu em uma categoria social neutra e seu governo era extremamente débil e indireto. No século seguinte, haveria outros desenvolvimentos no conceito de democracia.

O que observamos no século XIX é a crescente identificação da democracia com o liberalismo, a crescente tendência para mudar o foco de discussão sobre a democracia da idéia de poder popular para os tipos de limites constitucionais e direitos passivos já mencionados. Estes direitos e limites são, como disse, coisas boas em si mesmas, mas não são por si mesmas necessariamente democráticos. Ao que me refiro aqui é à estratégia ideológica de redução e identificação da democracia com tais limites e direitos liberais. Precisamente com esta estratégia aparece toda uma nova história da democracia que em lugar de traçar o progresso do poder popular orienta e convoca nossa atenção para algo distinto.

No século XIX, a democracia foi tratada como uma ampliação dos princípios constitucionais antes que como uma expansão do poder popular. Tratava-se de uma disputa entre dois princípios políticos e não do resultado de uma luta de classes ou entre forças sociais –senhores versus camponeses, capital versus trabalho.

Por exemplo, o grande pensador liberal, J. S. Mill descreveu o progresso político em termos do conflito entre autoridade e liberdade ou bem aquilo que em ocasiões ele denominou o império da violência versus o império da lei ou a justiça. Não se tratava da disputa entre ricos e pobres ou entre exploradores e classes exploradas. Nestas histórias, a ênfase não está posta na ascensão da gente comum, o *demos*, a altos níveis de poder social. Pelo contrário, o acento está posto na limitação do poder político e a proteção contra a tirania e sobre a crescente liberação do cidadão individual em relação ao Estado, das regulações comunais e das identidades e laços tradicionais. Os heróis nestas histórias não são quem tem lutado pelo poder das pessoas (os *levellers*, os *chartists*, os

sindicatos, os socialistas, etc.). Em seu lugar, nossos heróis pertencem às classes proprietárias que conceberam para nós nossa Carta Magna –a tão lembrada Revolução Gloriosa de 1688 na Inglaterra– e a Constituição dos Estados Unidos.

É certo que, especialmente desde a Segunda Guerra Mundial, as sociedades capitalistas avançadas –algumas mais que outras– adicionaram uma nova dimensão à idéia de democracia, sob a forma de assistência social. Algumas pessoas ainda falam sobre o desenvolvimento dos direitos sociais e de uma "cidadania social". Agora bem, embora este fato tenha sido de grande importância para corrigir o dano causado pelo capitalismo, no final de nossa exposição, interessa-nos assinalar que inclusive esta cidadania social é concebida em termos de direitos passivos.

Novamente, todas estas mudanças no conceito de democracia foram possíveis devido às características do capitalismo, pela relação particular entre capital e trabalho e também pela específica relação capitalista entre as esferas econômica e política. Então onde estamos situados na atualidade? Pois bem, os movimentos anticapitalistas atuais instalaram a democracia no centro de seus debates de uma forma que não foi sempre verdadeiramente de esquerda. E esta identificação do anticapitalismo com a democracia parece sugerir que estes movimentos vêem uma contradição fundamental entre capitalismo e democracia, mas isto não significa o mesmo para todos. De um lado, por exemplo, estão aqueles para quem a democracia é compatível com um capitalismo reformado, no qual as grandes corporações são socialmente mais conscientes e prestam contas à vontade popular, e onde certos serviços sociais são cobertos por instituições públicas e não pelo mercado, ou pelo menos são regulados por alguma agência pública que deve prestar contas. Essa concepção pode ser menos anticapitalista que antineoliberal ou antiglobalização. Do outro lado, há aqueles que acreditam que, ainda quando é sempre crucial lutar por qualquer reforma democrática possível na sociedade capitalista, o capitalismo é em essência incompatível com a democracia –pessoalmente situo-me nesta última perspectiva.

Existe outro problema adicional. Muitos da esquerda anticapitalista acreditam que o velho terreno das lutas políticas já não está em jogo por causa da globalização. O Estado-nação, que estava acostumado a ser a arena principal das políticas democráticas, está abrindo caminho à globalização, de modo que teríamos que encontrar alguma outra possibilidade de nos opor ao capital –se é que cabe pensar nesta possibilidade.

A variação mais recente neste tema é a proposta feita por Hardt e Negri em seu livro *Império*. Eles nos dizem que o poder do capital imperial está em todas partes e em nenhuma. O Império, dizem, é um "não-lugar". E devido ao fato de não haver pontos tangíveis de concentração do poder capitalista, não pode existir realmente um contrapoder. Neste sentido, é que temos que pensar as políticas de oposição em termos diferentes, embora os autores nunca deixem de todo claro o que isto possa significar.

Hardt e Negri são muito mais específicos sobre o tipo de lutas que não acreditam possíveis e entre elas incluem os conflitos locais e nacionais, as lutas dos movimentos de trabalhadores e algumas outras. Muita gente no movimento anticapitalista vê em *Império* um manifesto otimista para suas políticas, mas no meu entender trata-se justamente do contrário. Na minha opinião, parece expressar um profundo pessimismo sobre a possibilidade de uma luta democrática e anticapitalista. Acredito que estão equivocados. É simplesmente falso que não existam pontos tangíveis de concentração do poder capitalista. Não é verdade que o estado territorial que conhecemos encontre-se em declínio frente à economia global. Pelo contrário, acredito que o capital depende mais do que nunca de um sistema de Estados locais que administrem o capitalismo global.

O problema do Estado no capitalismo internacional é mais complicado dado que o capitalismo global não possui um Estado internacional que o sustente e, até o momento tampouco acredito que construa tal Estado. A forma política da globalização não é um Estado internacional, mas sim um sistema de vários Estados nacionais; de fato, considero que a essência da globalização é uma crescente contradição entre o alcance global do poder econômico capitalista e o muito mais limitado alcance dos Estados territoriais que o capitalismo necessita para sustentar as condições de acumulação. Precisamente esta contradição também é possível e necessária –por aquela divisão própria do capitalismo entre economia e política.

Em resumo, meu argumento sustenta que o que estamos presenciando no novo imperialismo norte-americano é um esforço contínuo para lidar com a contradição entre a esfera de ação do poder econômico e a contínua dependência do capital de um sistema global de Estados territoriais. Isto é, sem dúvida um perigo para o mundo em seu conjunto, mas, por sua vez, está nos dizendo algo mais. Aqui estive explicando o que torna o capitalismo compatível com certo tipo de democracia e o que torna possível que

as classes dominantes aceitem esta circunstância devido à separação das esferas em política e econômica. Essa situação tem tornado possível a tolerância dos partidos da classe trabalhadora na política, inclusive sem ter estado nunca de acordo com esta idéia. Mas, além disso, sustentei que esta velha separação foi desbaratada porque o capital internacional necessita do Estado mais que nunca para organizar os circuitos econômicos que o capital não pode dirigir por si próprio. Porque o capital depende, talvez hoje mais que nunca, de um sistema global de Estados; as lutas verdadeiramente democráticas –entendidas como lutas para trocar o equilíbrio de poder de classe tanto dentro como fora do Estado– podem chegar a ter um efeito muito maior que em épocas anteriores.

Bibliografia

Aristotle 2003 *Politics* (Indianapolis: Hackett Publishing Company).

Hamilton, Alexander; Madison, James e Jay, John *The Federalist* (Indianapolis: Hackett Publishing Company)

Hardt, Michael e Negri, Antonio 2000 *Empire* (Cambridge: Harvard University Press).

Hobsbawn, Eric 1987 *A era dos impérios: 1875-1914* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Wood, Ellen Meiksins 2004 *Democracia contra capitalismo* (São Paulo: Boitempo).

Pablo González Casanova*

Colonialismo interno (uma redefinição) **

* Sociólogo e politólogo mexicano. Diretor do Centro de Investigações Interdisciplinares em Ciências e Humanidades da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM) e Pesquisador Emérito da mencionada unidade acadêmica.

** Tradução de Simone Rezende da Silva.

Na história do capitalismo

Em uma definição concreta da categoria colonialismo interno, tão significativa para as novas lutas dos povos, se requer precisar: primeiro, que o colonialismo interno dá-se no terreno econômico, político, social e cultural; segundo, como evolui o colonialismo interno ao longo da história do Estado-nação e do capitalismo; terceiro, como se relaciona o colonialismo interno com as alternativas emergentes, sistêmicas e anti-sistêmicas, em particular as que concernem à "resistência" e à "construção de autonomias" dentro do Estado-nação, assim como à criação de vínculos (ou à ausência de vínculos) com os movimentos e forças nacionais e internacionais da democracia, da liberação e do socialismo.

O colonialismo interno foi uma categoria tabu para distintas correntes ideológicas. Para os ideólogos do imperialismo porque não podem conceber que se dêem relações de comércio ineqüitativo –desigualdades e exploração– nem em um plano internacional nem em nível interno. Para os ideólogos que lutam com os movimentos de libertação nacional ou pelo socialismo porque, uma vez no poder, esquecidos do pensamento dialético ou carentes do mesmo, não aceitam reconhecer que o Estado-nação que dirigem ou ao que servem, mantém e renova muitas das estruturas coloniais internas que prevaleciam durante o domínio colonial ou burguês. E mais, estes ideólogos com razão advertem como o imperialismo ou a burguesia aproveitam as contradições entre o governo nacional e as nacionalidades neo-colonizadas para debilitar e desestabilizar toda vez que podem os estados surgidos da revolução ou das lutas de libertação, e esses argumentos, que são válidos, servem-lhes também como

pretexto para opor-se às lutas das “minorias nacionais”, das “nacionalidades”, ou dos “povos originais” sem que a correlação de forças subsistente seja alterada nem lhes permita modificá-la em um sentido libertador que inclua a desaparição das relações coloniais no interior do Estado-nação.

A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal, ou que inicia um processo de libertação, de transição para o socialismo, ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal. Os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional: 1) habitam em um território sem governo próprio; 2) encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram; 3) sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo; 4) seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condição de “assimilados”; 5) os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central; 6) em geral os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma “raça” distinta da que domina o governo nacional e que é considerada “inferior”, ou ao cabo convertida em um símbolo “libertador” que forma parte da demagogia estatal; 7) a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua “nacional”. Se como afirmara Marx “um país se enriquece às custas de outro país” igual a “uma classe se enriquece às custas de outra classe”, em muitos Estados-nação que provêm da conquista de territórios, chame-se Impérios ou Repúblicas, a essas duas formas de enriquecimento juntam-se as do colonialismo interno (Marx, 1963: l55, Tomo I).

Na época moderna o colonialismo interno tem antecedentes na opressão e exploração de alguns povos por outros, desde que a articulação de distintos feudos e domínios característica da formação dos reinos, somou-se no século XVII, à Revolução Inglesa e ao poder das burguesias. Os acordos mais ou menos livres ou forçados das velhas e novas classes dominantes criaram misturas das antigas e das novas formas de dominação e apropriação do excedente e deram lugar a formações sociais nas quais foi

prevalecendo cada vez mais o trabalho assalariado frente ao trabalho servil, sem que este e o escravo desaparecessem. A crescente importância da luta entre duas classes, a burguesia e o proletariado, se deu com toda clareza na primeira metade do século XIX. A partir de então, a luta de classes ocupou um papel central para explicar os fenômenos sociais. Porém, amiúde se extrapolou seu comportamento, seja porque pensava que a história humana conduzia do escravismo, ao feudalismo, ao capitalismo, seja porque não se reparava no fato de que o capitalismo industrial somente permitia fazer generalizações sobre uma parte da humanidade, seja porque não se advertia que o capitalismo clássico estava sujeito a um futuro de mediações e reestruturações da classe dominante e do sistema capitalista pelo qual aquela buscaria fortalecer-se frente aos trabalhadores.

Em todo caso, no próprio pensamento clássico marxista, prevaleceu a análise da dominação e exploração dos trabalhadores pela burguesia frente à análise da dominação e exploração de alguns países por outros. Com a evolução da social-democracia e sua cooptação pelos grandes poderes coloniais, não somente se atenuou e até se esqueceu a análise de classe, mas também se acentuou o menosprezo pelas injustiças do colonialismo. Estudos como o de J. A. Hobson (1902) sobre o imperialismo foram verdadeiramente excepcionais. Somente com a Revolução Russa colocou-se por sua vez uma luta contra o capitalismo e contra o colonialismo. Por parte dos povos coloniais ou dependentes durante muito tempo surgiram movimentos de resistência e rebelião com características predominantemente particularistas. No princípio do século XX algumas revoluções de independência e nacionalistas começaram a ser exemplares, como a Chinesa ou a Mexicana. Contudo, os fenômenos de colonialismo interno, ligados à luta pela libertação, pela democracia e pelo socialismo somente se deram mais tarde. Apareceram ligados ao surgimento da nova esquerda dos anos sessenta e a sua crítica mais ou menos radical das contradições em que haviam incorrido os estados dirigidos pelos comunistas e pelos nacionalistas do Terceiro Mundo. Ainda assim, pode-se dizer que não foi senão até fim do século XX quando os movimentos de resistência e pela autonomia das etnias e dos povos oprimidos adquiriram uma importância mundial. Muitos dos movimentos de etnias, povos e nacionalidades não somente superaram a lógica de luta tribal (de uma tribo ou etnia contra outra), e não somente fizeram uniões de etnias oprimidas, mas também colocaram um projeto simultâneo de lutas pela

autonomia das etnias, pela libertação nacional, pelo socialismo e pela democracia. A construção de um estado multi-étnico se vinculou à construção de "um mundo feito de muitos mundos" que teria como protagonistas os povos, os trabalhadores e os cidadãos. Nesse projeto destacaram-se os conceitos de resistência e de autonomia dos povos zapatistas do México (González Casanova, 1994 e 2001; Harvey, 2000; Baschet, 2002).

Obstáculos e sucessos na definição

Os primeiros apontamentos do colonialismo interno encontram-se na própria obra de Lênin. Em 1914, Lênin se interessou em expor a solução do problema das nacionalidades e das etnias oprimidas do Estado zarista para o momento em que triunfasse a revolução bolchevique. Nesse ano escreveu "Sobre o direito das nações à autodeterminação"; em 1916 escreveu especificamente sobre "A revolução socialista e o direito das nações à autodeterminação" (Lênin, 1985).

Lênin tentou "evitar a preponderância da Rússia sobre as demais unidades nacionais" (Lênin, 1985: 360, Tomo XXXVI). Fez ver que a Internacional Socialista devia "denunciar implacavelmente as contínuas violações da igualdade das nações e garantir os direitos das minorias nacionais em todos os Estados capitalistas" (Lênin, 1985: 294-97, Tomo XXXIII). No fim da guerra colocou a necessidade de uma luta simultânea contra o pan-eslavismo, o nacionalismo e o patriotismo russo (que constituíam a essência do imperialismo russo) e em 1920 fez um enérgico chamado para pôr atenção na "questão nacional" e no fato de que Rússia "em um mesmo país, é uma prisão de povos" (Lênin citado por Gallissot, 1981: 843, Tomo III, Parte II). A noção de colonialismo interno não apareceu, entretanto, até o Congresso dos povos do Oriente celebrado em Baku em setembro desse ano. Ali os muçulmanos da Ásia, "verdadeira colônia do império russo" fizeram os primeiros esboços do que chamaram "o colonialismo no interior da Rússia". E mais, fizeram as primeiras colocações no âmbito marxista-leninista, do qual chegaria a conhecer-se mais tarde como a autonomia das etnias. Concretamente sustentaram que "a revolução não resolve os problemas das relações entre as massas trabalhadoras das sociedades industriais dominantes e as sociedades dominadas" se não se colocasse também o problema da autonomia destas últimas (Shram e Carrère d'Encausse, 1965). Advertiram sobre a dificuldade de fazer por sua vez uma análise da luta de libertação, ou pela autonomia das etnias, que não

descuidasse da análise de classe ou que não submetesse a luta dos povos e das nações na luta de classes. De fato, frente à posição do próprio Lênin no II Congresso do Komintern, a pressão foi muito grande para pensar quais etnias e minorias se redimiriam pela revolução proletária. Sultan-Galiev quis encontrar uma solução que aumentou o emaranhado metafísico sobre colonialismo e classe. Em 1918 sustentou que os povos oprimidos "tinham o direito de serem chamados povos proletários" e que ao sofrer a opressão quase todas suas classes "a revolução nacional" teriam o caráter de revolução socialista. Essas e outras afirmações carentes de um mínimo rigor para analisar as complexidades da luta de classes e para construir a alternativa socialista endureceram as posições que sustentavam direta ou indiretamente que "a questão nacional" (como eufemisticamente chamavam o colonialismo interno) "só poderia resolver-se depois da revolução socialista" (Gallissot, 1981: 850, Tomo III, Parte II). Os próprios conceitos que tenderam a prevalecer no estado centralista –enfrentado ao imperialismo e ao capitalismo– complementaram-se com reprimendas a as reivindicações concretas de croatas, eslovenos, macedônios, etc. Suas demandas foram condenadas como particularistas, em especial as que reivindicavam a independência. Assim, encerrou-se a discussão no V Congresso da Internacional. A partir do VI Congresso "abandonaram-se as posições analíticas" e concebeu-se "o universal" à margem dos fatos nacionais e étnicos. Desde então prevaleceu a ditadura de Stalin no partido e no país (Hájek, 1980: 483-486, Vol. III).

Encontrar a convergência da "revolução socialista" e da "revolução nacional" sempre foi difícil. A principal teorização fez-se entorno às classes, enquanto etnias ou nacionalidades atenderam-se como sobredeterminações circunstanciais. Os conceitos de etnias e nacionalidades, assim como os de alianças e frentes oscilaram mais que os de luta de classes, em função de categorias abstratas e de posições táticas. Classe e nação, socialismo e direitos das etnias, enfrentamentos e alianças, defenderam-se separadamente ou juntaram-se segundo os juízos conjunturais do partido sobre as "situações concretas".

O descuido do conceito de colonialismo interno no marxismo oficial e no crítico obedeceu a interesses e preocupações muito difíceis de superar. A hegemonia da União de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) nos partidos comunistas do mundo deu às suas colocações sobre o problema um caráter paradigmático. As lutas das nações contra

o imperialismo, e a luta de classes no interior de cada nação e em nível mundial, obscureceram as lutas das etnias no interior dos Estados-nação. Somente se encontrou o sentido das lutas nacionais como parte da luta antiimperialista e da luta de classes ou de estratégias variáveis como as “frentes amplas”.

Desde os anos trinta e quarenta, toda demanda de autodeterminação na URSS foi tachada de separatista e de nacionalista. A hegemonia da Rússia e dos russos correspondeu a uma constante e crescente liderança. A participação de outros povos nas esferas públicas e sociais chegou a ser praticamente anulada. A própria “classe trabalhadora” que pertenceu ao Partido Comunista da União Soviética (PCUS) era sobretudo russa. Na expansão das grandes indústrias no território da URSS, os russos faziam “colônias” aparte e eram muito poucos os nativos que habitavam nelas. A administração autoritária dependia para suas principais decisões de Moscou. Nos anos setenta acentuou-se a luta pela democracia e pelas autonomias. As respostas do Estado foram inflexíveis. A Constituição de 1977 não incluiu nenhum artigo sobre os direitos das minorias ou das etnias. Em uma reforma à Constituição em 1° de dezembro de 1988 formulou-se um artigo pelo qual se pedia ao Soviet das Nacionalidades promover a igualdade entre as nações, respeitar os interesses das nações e lutar pelo “interesse comum e as necessidades de um Estado soviético multinacional”. O partido referiu-se à necessidade de legislar sobre os direitos de usar mais a língua das nacionalidades, de criar instituições para a preservação das culturas locais, de fazer efetivos e ampliar os direitos de ter representação no governo central. Tudo ficou em bons desejos de uma política que em parte deu-se entre os anos vinte e sessenta, período em que frente à publicação de textos em vários idiomas das nacionalidades e ao impulso às culturas locais, correspondeu um processo de transferência de excedente econômico da Rússia para suas periferias, processo que se reverteu desde então. Em qualquer caso, inclusive nos melhores tempos, os russos mantiveram sua hegemonia na URSS e suas Repúblicas. Em meio de grandes transformações, e de inegáveis mudanças culturais e sociais refizeram a dominação colonial até que a URSS tornou-se uma nova prisão de nacionalidades (Olga Vorkunova, 1990; Ustinova, 1990). Mais que qualquer outra nação da URSS, Rússia se “identificou” com a União Soviética e com o sistema socialista. O centralismo moscovita esmagava e explorava tanto as regiões da Rússia como as siberianas. Assim, o comunismo de Estado suscitou no interior da própria

Rússia ressentimentos nacionais e locais. O fenômeno fez-se patente com a dissolução da URSS e com o novo governo russo. Quando se dissolveu a URSS, a Chechênia foi integrada às fronteiras da nova Rússia como uma de suas 21 Repúblicas, apesar de nunca ter querido assinar o Tratado Federal das Repúblicas, Territórios e Bairros Autônomos (Ferro e Mandrillon, 1993: 167-169; 179-180).

Todas as circunstâncias anteriores e muitas mais puseram freio intelectual e oficial, inibitório e autoritário à reflexão sobre o "colonialismo interno". Esse freio deu-se especialmente nos países metropolitanos e imperialistas, mas também nas "novas nações". A lógica da construção do Estado e das alianças políticas, consciente e inconscientemente fez com que a categoria do colonialismo interno fosse objeto sistemático de rechaço. Na periferia do mundo Franz Fanon colocou o problema dos Estados libertadores que substituem os exploradores estrangeiros pelos exploradores nativos, mas não relacionou esse problema com as etnias exploradas e sim com as classes (Fanon, 1961: 111 e ss.). Quase todos os líderes e ideólogos deram prioridade à luta contra o imperialismo e à luta de classes como base para rechaçar a luta das etnias, sem que estas pudessem romper as barreiras epistemológicas e táticas que levavam a desconhecer suas especificidades. Assim, o problema do colonialismo interno se expressou de maneira fragmentária e dispersa no pensamento marxista e revolucionário.

Quando a noção de colonialismo interno foi formulada de maneira mais sistemática na América Latina, sua vinculação à luta de classes e ao poder do Estado apareceu originalmente velada. Em *A democracia em México* sustentei a tese de que no interior do país davam-se relações sociais de tipo colonial. "Rechaçando que o colonialismo somente deve contemplar a escala internacional", afirmei que este também "se dá no interior de uma mesma nação, na medida em que há nela uma heterogeneidade étnica, em que se ligam determinadas etnias com os grupos e classes dominantes, e outras com os dominados" (González Casanova, 1965). Já em um artigo de 1963 havia analisado o conceito no nível interno e internacional que logo ampliei em 1969 em ensaios sobre *Sociologia da exploração* (González Casanova, 1987). Nestes trabalhos precisaram-se os vínculos entre classes, imperialismo, colonialismo e colonialismo interno. Também se ampliou o alcance do colonialismo interno e o relacionou com as diferenças regionais na exploração dos trabalhadores e com as transferências de excedente das regiões dominadas às dominantes. A análise correspondeu a esforços

semelhantes que foram precedidos por C. Wright Mills (1963: 154), quem de fato foi o primeiro a usar a expressão: "colonialismo interno".

Por esses anos, o conceito começou a ser formulado sobretudo no marxismo acadêmico, no pensamento crítico e nas pesquisas empíricas da América Latina, Estados Unidos, África, Europa, Ásia e Oceania. A literatura a respeito é abundante e inclui pesquisas e trabalhos de campo, entre os quais se sobressaiu como um dos pioneiros o de Rodolfo Stavenhagen (1963). As discussões sobre o conceito passaram de debates mais ou menos contidos entre especialistas a verdadeiros encontros e desencontros entre políticos e dirigentes revolucionários. Guatemala talvez seja o caso mais marcado de como se deu o debate entorno do "colonialismo interno" como categoria para a libertação e pelo socialismo de índios e não índios. Ali também se deu o caso mais agudo de mistificações que reduziam essa categoria a uma perspectiva étnica e de "repúblicas de índios". À violência física agregou-se a violência verbal, lógica e histórica que faz sofrer "os mais pobres entre os pobres" (González Casanova, 2000).

A história do colonialismo interno como categoria, e das discussões a que deu lugar, mostraram suas piores dificuldades na compreensão da luta de classes e da luta de libertação combinada em nível internacional e interno. As correntes ortodoxas opuseram-se durante muito tempo ao uso dessa categoria. Preferiram seguir pensando em termos de luta contra o "semifeudalismo" e contra o trabalho servil, sem aceitar que desde as origens do capitalismo as formas de exploração colonial combinam o trabalho escravo, o trabalho servil e o trabalho assalariado. Os Estados de origem colonial e imperialista e suas classes dominantes refazem e conservam as relações coloniais com as minorias e as etnias colonizadas que se encontram no interior de suas fronteiras políticas. O fenômeno repete-se uma ou outra vez depois da queda dos impérios e da independência política dos Estados-nação com variantes que dependem da correlação de forças dos antigos habitantes colonizados e colonizadores que conseguiram a independência.

Uma objeção menor ao uso da categoria de colonialismo interno consistiu em afirmar que em todo caso o que existe é um semicolonialismo ou neocolonialismo interno, o qual em parte é certo se por tais tomam-se as formas de dependência e exploração colonial mediante o emprego (ou a associação) de governantes nativos que pretendem representar as etnias de um Estado-nação. Contudo, nem todos os

governantes das etnias oprimidas deixam-se cooptar pelas forças dominantes: muitos encabeçam a resistência de seus povos e inclusive buscam com eles novas alternativas de libertação, em uma luta que na América leva mais de quinhentos anos. As etnias ou comunidades de nativos ou "habitantes originais" resultam ser assim objetos de dominação e exploração e também importantes sujeitos de resistência e libertação.

Mistificações e esclarecimentos

O colonialismo interno deu lugar a inumeráveis mistificações que podem ser agrupadas em cinco principais: Primeira: ele desliga-se das classes sociais e inclusive exclui-se das relações de exploração. Não se compreende como um fenômeno característico do desenvolvimento do capitalismo, nem vê quem luta contra ele a partir das etnias colonizadas, como parte do povo trabalhador e do movimento pela democracia, pela libertação e pelo socialismo. Segunda: não se conecta com a luta pelo poder efetivo de um Estado-nação multiétnico, pelo poder de um Estado de todo o povo ou de todos os povos, ou por um poder alternativo socialista que se construa a partir dos movimentos de trabalhadores, camponeses, habitantes urbanos. Terceira: em suas versões mais conservadoras o conduz ao etnicismo e à luta de etnias, ao batustanismo e a outras formas de balcanização e tribalização que tanto ajudaram as políticas colonialistas das grandes potências e dos Estados periféricos a acentuar as diferenças e contradições internas dos Estados-nação ou dos povos que se libertaram. Na interpretação etnicista do colonialismo interno as etnias mais débeis não são convocadas expressamente a unirem-se entre si nem a lutar ao lado da etnia mais ampla e de suas forças libertadoras, ou dentro do movimento de todo o povo e de todos os povos. Não se apóia as etnias nas lutas contra seus "mandantes" e "caciques", ou contra os grupos de poder e interesse, muitos deles ligados às classes dominantes do Estado-nação e das potências imperialistas. A versão conservadora do colonialismo interno nega ou oculta a luta de classes e a luta antiimperialista, isola cada etnia e exalta sua identidade como uma forma de aumentar seu isolamento. Quarta: rechaça-se a existência do colonialismo interno em nome da luta de classes, amiúde concebida de acordo com a experiência européia que foi uma verdadeira luta contra o feudalismo. Rechaça-se a colonialismo interno em nome da "necessária descampesinização" e de uma suposta tendência à proletarização de caráter determinista, que idealiza uma luta de classes simples. Para esse efeito invoca-se como ortodoxia marxista a linha de uma revolução antifeudal, democrático-burguesa e antiimperialista. Esta mistificação como algumas das anteriores utiliza argumentos

revolucionários para legitimar políticas conservadoras e inclusive reacionárias. Quinta: consiste em rechaçar o conceito de colonialismo interno com argumentos próprios da sociologia, da antropologia ou da ciência política estrutural-funcionalista, por exemplo, ao afirmar que se trata de um problema eminentemente cultural da chamada “sociedade tradicional”, o qual se terá de resolver com uma política de “modernização”; y que se trata de um problema de “integração nacional” para construir um Estado homogêneo que chegará a ter uma mesma língua e uma mesma cultura. Estas posições sustentam, de uma maneira ou de outra, que o colonialismo interno, em caso de existir, acabar-se-á mediante o “progresso”, o “desenvolvimento”, a “modernidade”, e que se há algo parecido ao “colonialismo interno” a semelhança deve-se a que suas vítimas, ou os habitantes que o padecem, acham-se em etapas anteriores da humanidade (“primitivas”, “atrasadas”). O darwinismo político e a sóciobiologia da modernidade são utilizados para referirem-se a uma inferioridade congênita dessas populações que são “pobres de por si” e que “não estão submetidas à exploração colonial nem à exploração de classe”. Os teóricos do Estado centralista sustentam que o que é verdadeiramente progressista é que todos os cidadãos sejam iguais perante a lei e afirmam que os problemas e as soluções para as minorias e as maiorias correspondem ao exercício dos direitos individuais e não de supostos direitos dos povos ou das etnias de origem colonial e neocolonial. Outros invocam a necessidade de fortalecer a Nação-estado frente a outros Estados e frente às potências neocoloniais acabando com as diferenças tribais que aquelas aproveitam para debilitar o legado e o projeto do Estado-nação a qual pertencem. Semelhantes argumentos acentuam-se na etapa do “neoliberalismo” e da “globalização” por governos que colaboram no debilitamento do Estado-nação, como os da Guatemala e México.

As teses que distorcem ou se negam a ver o colonialismo interno, enfrentam as reflexões cada vez mais ricas vinculadas às lutas contra a agressão, exploração e colonização externa e interna. Entre as zonas ou regiões nas quais se discutiu com mais profundidade o problema do colonialismo interno encontram-se África do Sul e América Central. O Partido Comunista Sul Africano (South African Communist Party, SACP) afirmou: “A África do Sul da população não branca é a colônia da população branca da África do Sul” (SACP, 1970). Fez ver como o capital monopólico e o imperialismo combinaram-se com o racismo e com o colonialismo para explorar e oprimir territórios que vivem sob um regime colonial ou neocolonial. A reflexão deu lugar a grandes debates, muitos deles formais, nos quais nega-se o colonialismo interno afirmando que “a partir de uma perspectiva marxista (*per se*) a classe trabalhadora sob o

capitalismo não pode beneficiar-se da exploração colonial" (Southhall, 1983). O problema complicou-se com a mistificação de buscar a independência de "sub-estados" ou "estados étnicos" sem capacidade real para enfrentar o poder da burguesia e do imperialismo. O obscurecimento foi ainda mais grave com o uso do conceito de colonialismo interno pelo pensamento conservador e paternalista, que pretende dar as boas vindas à fingida independência dos batustanes. Em ocasiões o debate fez-se tão complexo que muitos autores progressistas e marxistas recorreram mais ao conceito de racismo como mediação da luta de classes que ao conceito de colonialismo interno. O´Meara expressou este fato da seguinte maneira: "a política racial é um produto histórico desenhado sobretudo para facilitar a acumulação de capital, e foi usada assim por todas as classes com acesso ao poder do Estado na África do Sul" (1975: 147). Com o racismo, como observou Johnstone "Os nacionalistas e os trabalhadores brancos conseguem a prosperidade e a força material pela supremacia branca" (1970: 136). Tudo isso é certo, mas apenas com o conceito de racismo perde-se o dos direitos das "minorias nacionais" ou "etnias" dominadas e exploradas em condições coloniais ou semicoloniais e que resistem defendendo sua cultura e sua identidade. Apenas com o conceito de "racismo" perde-se o direito que têm as etnias a regimes autônomos.

A noção de etnia ligada à revolução de todo o povo e ao poder de um Estado que reconheça sua autonomia é a solução que encontrou o governo revolucionário da Nicarágua finalmente derrotado pela "contra" e pelas rendições de muitos de seus dirigentes. Em 1987 foi promulgada na Nicarágua uma nova Constituição que no artigo 90 incluiu os direitos das etnias à "autonomia regional". O conceito de autonomia e sua formulação jurídica conseguiram precisar com toda clareza a diferença entre "autonomia regional" e soberania do Estado-nação. Para fortalecer o Estado-nação e respeitar a identidade e os direitos das etnias buscou-se resolver por sua vez o "problema étnico-nacional" (Díaz Polanco, 1987: 95-116). Se "reconheceu a especificidade lingüística, cultural e sócio-econômica das etnias ou minorias nacionais" as quais com freqüência tratam de ganhar para si a contra revolução e o imperialismo (Díaz Polanco e López y Rivas, 1986). Não se conseguiu, no entanto, vincular suficientemente as lutas das etnias com as das demais forças democráticas e libertadoras. A tendência a expor a luta pela "autonomia" dos povos indígenas sem vinculá-las às lutas pelas autonomias dos municípios, e das organizações de povos, trabalhadores e cidadãos, faria desse esforço um exemplo que somente seria superado pelo movimento de libertação da Guatemala e, sobretudo, pelos zapatistas do México. Frente ao "indigenismo marxista que não contemplou

nenhuma reivindicação étnica" (Saladino García, 1983: 35) ou frente ao que pretendeu obscurecer a luta de classes com as lutas das etnias, desde a década de oitenta os revolucionários centro americanos, em particular os da Nicarágua e Guatemala esclareceram consideravelmente a dialética real da dupla luta.

> Para nós [diz um texto guatemalteco] o caminho do triunfo da revolução entrelaça a luta do povo em geral contra a exploração de classe e contra a dominação do imperialismo ianque, com a luta pelos direitos dos grupos étnico-culturais que conformam nosso povo, complementando-os de maneira dialética e sem produzir antagonismos ("Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca", 1982).

Conceitos da luta e dos espaços da luta

À presença do colonialismo interno no conceito da luta de classes e pela libertação nacional acrescenta-se a dos espaços da luta de classes e da libertação nacional. Se em um caso o colonialismo interno enriquece a compreensão e a ação das lutas dos trabalhadores e dos povos oprimidos, em outros coloca o problema das diferenças e semelhanças dos campos de luta que não somente interessam aos trabalhadores ou aos povos oprimidos, mas a todas as forças ocupadas em construir um mundo alternativo a partir do local até o global, a partir do particular até ao universal. A diferença entre precisar a luta e os campos de luta esclarece-se a partir de alguns textos de José Carlos Mariátegui, Antonio Gramsci e Henri Lefebvre.

José Carlos Mariátegui (1894-1930), fundador do Partido Socialista do Peru, que pertenceu à Terceira Internacional, colocou os povos indígenas no centro da problemática nacional. A originalidade de sua reflexão e a dificuldade de reconhecê-la percebe-se melhor se se coloca o problema das etnias entre os problemas centrais da humanidade. A idéia resulta politicamente chocante e epistemologicamente desdenhável. Para a maior parte das forças dominantes no Peru e no mundo os problemas dos índios, das minorias, das etnias são problemas "particularistas", não universais. A concepção sobre o tema de Mariátegui pouco tem a ver com boa parte da esquerda de ontem e de hoje para as quais os índios e as etnias submetidas "não são vistas", não existem como atores nem na problemática da luta de classes nem na luta nacional contra o imperialismo, nem no projeto de uma revolução democrática e socialista. Para este autor, é impossível que uma política no Peru não tenha como principal

referente os povos indígenas. Se generalizarmos sua reflexão, Mariátegui coloca em cada país o Estado-nação pluriétnico a impossibilidade de uma política alternativa que não tome em conta, entre os atores centrais, a suas etnias, ou povos oprimidos, aliados e integrados aos trabalhadores e às demais forças democráticas e socialistas. Indo além das colocações populistas de seu tempo e de seu país, propõe uma luta nacional e ibero-americana em que o indonacional e o indoamericano inserem-se na realidade mundial da luta de libertação e de classes. Opôs-se com razão ao projeto populista de "formação das repúblicas independentes" com os povos indígenas. Ao mesmo tempo reconheceu como ator central na luta nacional e de classes os índios unidos com os trabalhadores (Mariátegui, 1928). E isto não foi apenas um dizer, ou uma reflexão quixotesca e dogmática de indigenismo e trabalhismo, foi realismo político e revolucionário. Mariátegui indigeanizou a luta de classes; indigeanizou a luta antiimperialista e colocou a necessidade de fazer outro tanto em qualquer país ou região onde houvesse populações colonizadas, etnias, povos oprimidos, minorias ou nacionalidades em condições dessa exploração, discriminação e dominação que distingue os trabalhadores das etnias dominantes, ou "assimilados", frente aos trabalhadores das etnias dominadas, discriminadas, excluídas. Em Mariátegui os espaços sociais e as particularidades da luta de classes e de libertação apareceram com relação a um determinado país, a um determinado Estado-nação, sem que esse autor precisasse os diferentes espaços de dominação e exploração no país nem as categorias coletivas distintas que podiam e deviam integrar-se ou associar-se à classe trabalhadora e suas frentes de luta. Gramsci e Lefebvre preencheram alguns desses vazios a partir das próprias experiências européias. Nesse mesmo terreno os seguiria René Lafont.

Entre as contribuições de Gramsci ao estudo dos campos de luta destaca-se sem dúvida seu estudo sobre as relações entre o Norte e o Sul da Itália. Um parágrafo de seus *Cadernos do cárcere* sintetiza de forma magistral seu pensamento:

> A miséria do Mezzogiorno foi "inexplicável" historicamente para as massas populares do Norte; estas não compreendiam que a unidade não se dava sobre uma base de igualdade, mas sim como hegemonia do Norte sobre o Mezzogiorno, em uma relação territorial de cidade-campo, isto é, na qual o Norte era concretamente uma "sanguessuga" que se enriquecia à custa do Sul e que seu enriquecimento econômico tinha uma relação direta

> com o empobrecimento da economia e da agricultura meridional. O povo da Alta Itália pensava ao contrário, que as causas da miséria do Mezzogiorno não eram externas, mas sim somente internas e inatas à população meridional, e que dada a grande riqueza natural da região não havia senão uma explicação, a incapacidade orgânica de seus habitantes, sua barbárie, sua interioridade biológica. Estas opiniões muito difundidas sobre "esfarrapada pobreza napolitana" foram consolidadas e teorizadas pelos sociólogos do positivismo que lhes deram a força de "verdade científica" em um tempo de superstição na ciência (Gramsci, 1977).

O texto é impecável. Permite compreender como em um só país, Itália, se colocou o problema do colonialismo interno. Porém, esse problema não se pensa entre "os homens do povo" nem entre os "cientistas" como colonialismo nem como interno. Com o habitual oportunismo epistemológico na manipulação e mutilação de categorias, "o colonialismo", como explicação, é substituído pelos "sociólogos". Para eles "a inferioridade racial" dos italianos do Sul e a superioridade dos do Norte constitui "o fator determinante". O interno do país chamado Itália é substituído pelo interno inferior próprio do Sul e pelo interno superior próprio do Norte. Oculta as relações entre Norte e Sul. Gramsci usa a metáfora da sanguessuga para falar da exploração regional. Aborda como contrapartida o problema da unidade na diversidade para a formação de um bloco histórico que compreenda a necessidade da unidade com relação às autonomias. Rechaça o temor dos reacionários que no passado viram na luta pela autonomia de Sardenha um perigoso caminho para a mutilação da Itália e o regresso dos Bourbons. Defende as lutas pela autonomia do passado e do presente.

Em todo caso, como observou com razão, Edward W. Soja, a exploração de algumas regiões por outras somente se entende quando nas regiões estudam-se as relações de produção e de dominação com suas hierarquias e seus beneficiários (Soja, 1995: 117 e 184). De levar-se a cabo essa análise aparecem, entre outros fenômenos, os do colonialismo interno tanto na intensificação da dominação do capital nacional e internacional como na ocupação dos espaços territoriais e sociais de um país a outros ou no interior de um mesmo país. A exploração, dominação, discriminação e exclusão dos "trabalhadores coloniais", pelo capital nacional e estrangeiro se dá no interior das fronteiras políticas nacionais, ou fora delas. Coloca diferenças econômicas, políticas e jurídicas significativas entre os trabalhadores "coloniais" ou imigrantes

que vindo das periferias aos países ou regiões centrais competem com os trabalhadores residentes vendendo mais barata sua força de trabalho. As discriminações e oposições também se dão entre os trabalhadores das etnias dominantes e os trabalhadores das etnias dominadas. Superar essas diferenças em frentes comuns só é possível quando se reconhece a unidade de interesses e valores em meio da diversidade de etnias e trabalhadores residentes e imigrantes.

Henri Lefebvre e Nicos Poulantzas criticam o marxismo que descuida a ocupação e a reestruturação do espaço. Precisam o vago método da análise concreta das situações concretas, atuais. Referem-se, mesmo sem dizê-lo assim, à necessária consideração de distintas situações tanto ao longo dos tempos como ao largo dos espaços de dominação e apropriação. Lefebvre faz ver que a ocupação do espaço, e a produção de espaços pelo capitalismo é o que permite diminuir suas contradições. Analisa a manipulação física e teórica dos espaços da classe trabalhadora, a partir de Haussmann com seus "bulevares" até o atual mercado mundial. E acrescenta: "há um semicolonialismo metropolitano que subordina a seus centros os elementos camponeses e de operários estrangeiros todos submetidos a uma exploração concentrada e que mantém a segregação racial" (Lefebvre, l968: 65). Observa que "agrupando os centros de decisão a cidade moderna intensifica a exploração organizando-a em toda a sociedade e não somente na classe trabalhadora, mas também em outras classes sociais não dominantes" (Lefebvre, l968: 200). (Essas "classes sociais não dominantes" são as dos médios e pequenos proprietários, artesãos, e "classes médias baixas", as dos "marginais" e excluídos, base dos "acarretados" das frentes populistas e social- democratas, há elementos de luta contra o neoliberalismo e pela democracia includente).

O rico significado do "colonialismo interno" como categoria que abarca toda a história do capitalismo até nossos dias e que, com esse ou outros nomes, opera nas relações espaciais de todo o mundo, é analisado por Robert Lafont em seu livro *A revolução regionalista* (1971). Lafont estuda o problema na França de De Gaulle, mas leva a análise muito além das fronteiras desse país centralizado, cujas diferenças étnicas ou regionais são amiúde esquecidas, e de um "Estado benfeitor" particularmente pujante e avançado. Suas reflexões gerais se vêem amplamente confirmadas em países com maiores diferenças regionais como Espanha, Itália, Inglaterra, Iugoslávia e Rússia na própria Europa, isto para não mencionar a maioria dos países da periferia mundial. Também se vêem confirmadas e acentuadas na maioria dos países pós-socialistas, que viveram sob regimes de socialismo de Estado. Seu peso alcança magnitude sem precedente com a passagem do "Estado de bem estar" ou do "Socialismo de Estado" ao Estado

neoliberal que surgiu no Chile desde o golpe de Augusto Pinochet, e que se instalou nas metrópoles com os governos de Margaret Thatcher e de Ronald Reagan. As políticas neoliberais adquiriram perfis cada vez mais agressivos no desmantelamento do "estado social", e desataram "guerras humanitárias" e "justiceiras" para a apropriação de posições militares, de vastos territórios e de valiosos recursos energéticos, como as que ocorreram a partir das invasões de Kosovo, Palestina, Afeganistão, até as de Iraque todas aproveitaram e manipularam as lutas entre etnias para invadir os Estados-nação e submeter seus povos. A declaração de uma guerra permanente ou "sem fim previsível" pelo governo dos Estados Unidos abriu uma nova época do "estado terrorista", e uma nova época de conquistas e colonizações transnacionais, internacionais e intranacionais. Em todas elas o colonialismo interno tende a articular-se com o colonialismo internacional e com o transnacional, com suas redes de poderosas empresas oligopólicas e suas empresas paramilitares ou governamentais (Larry, 2000: 433-455).

Analisando a França dos anos sessenta Robert Lafont observou um esmagamento em curso, das estruturas regionais subsistentes. A invasão colonizadora, nacional-francesa ou estrangeira, é a conclusão lógica do subdesenvolvimento mantido pela forma do Estado e pelo regime do grande capital que atuam conjuntamente. Lafont não se refere somente ao colonialismo interno, mas também à colonização que se encontra em processo de transformar-se em um Estado-nação, e que está a cargo tanto do capital nacional como do estrangeiro. O perfil que dá do colonialismo se pode atualizar e reposicionar. Colonialização internacional e colonização interior tendem a realizar expropriações e saques de territórios e propriedades agrárias existentes, e contribuem à proletarização ou empobrecimento por depredação, desemprego, baixos salários, da população e dos trabalhadores das zonas subjugadas. Ao saque de territórios acrescenta-se a criação de territórios colonizados ou de encraves coloniais; ao saque de circuitos de distribuição acrescenta-se a articulação dos recursos com que contam as megaempresas e os complexos; à asfixia e abandono da produção e dos produtos locais se agrega o impulso dos "*trusts*" estrangeiros unidos ao grande capital privado e público nativo.

A redemarcação de territórios e regiões rompe e refaz antigas divisas geográficas e cria novos limites e fluxos. Abre o país. Move, por distintos lados, a "frente de invasão". Elimina boa parte dos médios e pequenos empresários e se enfurece com os artesãos e com as comunidades. Cria uma "consciência colonizadora" entre as distintas classes com perda de identidade dos nativos. Eleva a primeiro plano as indústrias extrativas frente às indústrias de transformação, e estas as reduz a "maquilas" em que os trabalhadores recebem baixos salários,

realizam grandes jornadas de trabalho, submetem-se a processos de produção intensiva, tudo com baixas margens de segurança e salubridade, carência efetiva de direitos de associação, e controle repressivo por sindicatos e polícias patronais.

A debilidade dos trabalhadores aumenta ao mesmo tempo que as unidades de produção situadas em um mesmo lugar elaboram "partes" de aparelhos, máquinas e produtos que são produzidos e montados em lugares distintos e distantes, e quando as instalações podem ser facilmente desmontadas e removidas pelos gerentes e proprietários. Assim se criam regiões inteiras que dependem de uma só companhia e que estão submetidas a seus objetivos e a sua dominação, não somente corporativa, econômica, para-policial, mas também psicológica, cultural, social, política, judicial. As companhias dominam fábricas e dominam regiões. Essa dominação é muito difícil de ser rompida, contudo, se ocorrer tal ruptura, as companhias têm muitos recursos, inclusive os da repressão, de preferência seletiva, com operações encobertas ou com ações legitimadas por um estado privatizado. Em todo caso, a alternativa de "submissão com espoliação ou de desemprego com exclusão" coloca-se como "a opção racional" aos trabalhadores e a suas famílias.

Por outro lado as conexões e circuitos de distribuição fazem-se diretamente de algumas empresas a outras ou em uma mesma megaempresa com suas sucursais e seus provedores, sem que os fluxos de importação-exportação-realização sejam contabilizáveis em nível internacional ou nacional, e sem que possam ocorrer interferências fiscais ou trabalhistas. Os circuitos internos das companhias beneficiam-se da compra dos provedores locais, com preços castigados, que no caso das regiões periféricas estão muito abaixo do valor que alcançam os mesmos bens e serviços no mercado formal nacional ou internacional.

As companhias são encraves territoriais e chegam a privatizar de tal modo o poder em regiões e países inteiros que desaparece o monopólio da violência legal do Estado quando assim convém aos interesses das companhias ou dos funcionários estatais associados e subordinados. Em caso de conflito com o governo local ou com os trabalhadores e com movimentos sociais e políticos, as "companhias invasoras" recorrem ao estado provincial, ou ao nacional, e se estes não atendem seus interesses e demandas, amparam-se nas "potências invasoras". A lógica de que o que convém às companhias convém à nação e ao mundo (o slogan conhecido diz: *What is good for General Motors is good for the World*) impõe-se de cima para baixo entre funcionários, diretores, gerentes e empregados de confiança, ou que aspiram sê-lo. Corresponde

ao sentido comum de uma colonização internacional que se combina com a colonização interna e com a transnacional. Nela dominam as megaempresas e os complexos empresariais-militares. Todos atuam de forma “realista” e pragmática sobre as bases anteriores e iludem-se ou enganam-se pensando que a única democracia viável e defendível é a dos empresários, para os empresários e com os empresários.

Lafont fala da “França das relações humanas concretas”. Sua contribuição ao estudo analítico do concreto não somente permite ver as diferenças entre o país formal e o país real, mas também entre seus equivalentes mundiais e locais. Permite também ver o concreto em relação a distintos tipos de organizações como os governos e as companhias, e o concreto de categorias como as classes, as potências, as nações inviáveis e os complexos com suas redes e hierarquias. A sua é uma análise particularmente útil para determinar as causas ou as origens dos problemas em distintas etapas, regiões, estruturas e organizações. Também a é para colocar as alternativas, as alianças, as frentes, os blocos e suas articulações em movimentos, organizações, redes e partidos ou suas combinações e exclusões em contingentes de resistência e libertação na luta atual contra o sistema de dominação, acumulação, exploração, exclusão, opressão e mediação internacional, intranacional e transnacional. Lafont expõe os problemas da “revolução regionalista” advertindo que as regiões –como o tempo histórico e o capitalismo– têm um ponto de ruptura. O mesmo esboça um projeto de poder regional e de lutas democráticas e revolucionárias com autonomias. Propõe que os sindicatos e outras organizações construam uma cidadania completa que inclua um humanismo regional em um mundo de povos (Lafont, 1971).

Colonialismo inter, intra e transnacional

Com o triunfo mundial do capitalismo sobre os projetos comunistas, social-democratas e de libertação nacional, a política globalizadora e neoliberal das grandes empresas e dos grandes complexos político-militares tende a uma integração da colonização inter, intra e transnacional. Essa combinação permite aumentar sua dominação mundial dos mercados e dos trabalhadores, assim como controlar em seu favor os processos de distribuição do excedente no interior de cada país, nas relações de um país com outro, e em os fluxos das grandes empresas transnacionais.

A política globalizadora e neoliberal redefine as empresas e os países com suas redes internacionais, intranacionais e transnacionais. O mundo não pode ser analisado se se pensa que uma categoria exclui as outras. Enquanto as relações de dominação e exploração regional, as redes articulam os distintos tipos de comércio ineqüitativo e de colonialismo, assim como os distintos tipos de exploração dos trabalhadores, ou as distintas políticas de participação e exclusão, de distribuição e estratificação por setores, empregos, regiões.

As categorias da acumulação redefinem-se historicamente. Processos iterativos ampliados consolidam-se com políticas macro das forças dominantes. Estas impulsionam as tendências favoráveis ao sistema. Freiam ou desarticulam as tendências que lhes são desfavoráveis. Ainda que esse proceder esteja longe de acabar com as contradições do sistema, e inclusive em prazos relativamente curtos ou coloque na ordem dos “sistemas em extinção”, durante a etapa atual, cuja duração é difícil calcular, lhe dá uma fortaleza inegável. Ela provém da desarticulação de categorias sociais como “a classe operária”, ou “Estado-nação”, ou “Estado Benfeitor”, ou “Estado Independente” surgido de condições coloniais e que se torna ou resulta ser dependente, ou “Estado Socialista” ou “Nacionalista”, surgido dos movimentos revolucionários e de libertação nacional que se torna ou resulta ser capitalista e neoliberal e que até se inscreve nos países endividados sujeitos às políticas do Banco Mundial (BM), ou Fundo Monetário Internacional (FMI), e à Tesouraria do governo dos Estados Unidos. A força dos centros de poder mundial e dos antigos países imperialistas também provém da estruturação e reestruturação de mediações nos sistemas sociais com refuncionalizações “naturais” e induzidas das classes, camadas e setores médios e de políticas de distribuição que incluem desde “estímulos” especiais ao grande capital e seus associados até políticas de marginalização, exclusão e eliminação das populações mais discriminadas e desfavorecidas, tudo combinado com políticas de prêmios e castigos que nos Estados Benfeitores correspondem a direitos sociais, e nos neoliberais a donativos focalizados e ações humanitárias. A fortaleza dos centros de poder do capitalismo mundial também se baseia na articulação e combinação de suas próprias forças desde os complexos militares-empresariais e científicos, passando por suas redes financeiras, tecnológicas e comerciais, até a organização de complexos empresariais das chamadas companhias transnacionais e multinacionais que controlam a partir de seus próprios bancos passando por seus meios de publicidade até seus mercados de serviços, mercadorias, territórios e “consciências”. Para a maximização do domínio e das utilidades, a articulação dos complexos militares-empresariais e políticos é fundamental. Todos eles trabalham em forma de

sistema auto-regulado, adaptativo e complexo que tende a dominar o sistema-mundo sem dominar as imensas contradições que gera. Dentro de suas políticas cabem os distintos tipos de colonialismo organizado que se combinam, complementam e articulam em projetos associados para a maximização de utilidades e do poder das empresas e dos estados que as apóiam.

Nessas condições, fenômenos como o colonialismo operam em suas formas internacionais clássicas; nas intra-nacionais que aparecem com o surgimento dos Estados Nação que fizeram objeto de conquista povos vizinhos –como Inglaterra fez com Irlanda, ou como Espanha fez com o País Basco– o que vindo de uma história colonial depois das guerras de independência mantém com as antigas populações nativas as mesmas ou parecidas relações de exploração dos antigos colonizadores. E a elas acrescentam-se as empresas transnacionais e as regiões transnacionais controladas pela nova organização expansiva do complexo militar-empresarial dos Estados Unidos e associados internos e externos. A estreita articulação dessas forças é percebida cada vez mais pelas etnias, nacionalidades ou povos que enfrentam as oligarquias e burguesias locais, nacionais, internacionais e as empresas transnacionais.

Os movimentos alternativos, sistêmicos e anti-sistêmicos, não podem ignorar as grandes mudanças que ocorreram nas categorias sociais do sistema de acumulação e dominação capitalista, hoje hegemônico em nível mundial. E se o reconhecimento dessas mudanças presta-se à formulações que dão por mortas categorias anteriores como o imperialismo, o Estado-nação, ou a luta de classes o qual é completamente falso, mais bem corresponde às "operações encobertas" das ciências sociais e ao uso de linguagens "politicamente corretas" de que dizem representar uma "esquerda moderna", sistêmica ou anti-sistêmica, o problema real consiste em ver como se reestruturam as categorias da acumulação e dominação, e em que forma aparecem suas redefinições atuais e conceituais nos novos processos históricos e nos distintos espaços sociais.

Em meio às grandes mudanças ocorridas desde o triunfo global do capitalismo, o colonialismo interno, ou intracolonialismo, e sua relação com o colonialismo internacional, formal e informal, e com o transnacional, é uma categoria complexa que se reestrutura em suas relações com as demais, e que reclama ser considerada em qualquer análise crítica do mundo que se inicie a partir do local ou do global.

Se os fenômenos de colonização externa no início do capitalismo foram a origem do imaginário eurocentrista e antiimperialista que não deu o peso que tinha ao colonialismo no

interior dos Estados-nação estruturados como reinos, repúblicas ou impérios, hoje resultaria do todo falso uma análise crítica e alternativa da situação mundial ou nacional que não inclua o colonialismo interno articulado ao internacional e ao transnacional.

À necessidade de reconhecer a enorme importância das lutas dos cidadãos contra o Estado tributário que fazia deles meros “sujeitos”, ou à necessidade de incluir as lutas dos trabalhadores contra os sistemas de exploração e dominação do capital, ou as dos povos colonizados e oprimidos que lutam pela independência soberana do Estado-nação frente ao imperialismo e o colonialismo internacional, acrescenta-se a crescente luta dos povos que dentro de um Estado-nação, enfrentam os três tipos de colonialismo, o internacional, o intranacional e o transnacional.

As novas lutas que livram os povos rebeldes ou em resistência contribuem para esclarecer a complexidade ou interdefinição que alcançaram as categorias do capitalismo e fazem ato de presença em todas elas. Também registram as amargas experiências de mediação, cooptação e corrupção que as distintas revoluções sofreram com a integração dos movimentos revolucionários e reformistas aos sistemas políticos do Estado, fosse este liberal, social-democrata, nacionalista, socialista ou comunista.

As novas forças emergentes, também levam a repensar a democracia, a libertação e o socialismo dando um novo peso à lógica da sociedade civil frente à do Estado, aos valores ético-políticos das comunidades e das organizações autônomas da resistência ou da alternativa, frente a um capitalismo que “colonizou o conjunto da vida cotidiana”.

Nas colocações emergentes põe-se o acento na formulação moral e política do respeito a cada um, à própria dignidade e autonomia da pessoa e também da coletividade a que se pertence a fim de construir um poder alternativo inflexível que baseado nas unidades autônomas e suas redes, redescubra, por suas recordações e experiências, a luta encoberta de classes, hoje convertida em guerra pelos “ricos e os poderosos”, e que os cidadãos, os povos e os trabalhadores descobrem ou redescobrem por experiências próprias conforme as crises se agudizam e os movimentos alternativos se fortalecem.

A presença do novo colonialismo internacional, interno e transnacional, encontrou uma importante confirmação no terreno militar desde que à guerra internacional acrescentou-se a “guerra interna” até converter-se no objetivo central teórico-prático das forças político-militares hegemônica. A “guerra interna” foi considerada desde os anos sessenta pelos complexos

militares-empresariais das grandes potências como a forma principal da guerra mundial. A mudança implicou uma importante inovação nas artes e nas tecnociências militares ao articular os exércitos de ocupação nacionais, com os multinacionais e transnacionais. A mudança deu-se nas guerras abertas e encobertas, e nas forças convencionais e não convencionais, militares e paramilitares. Em todos os tipos de guerras e de guerreiros, de soldados e de agentes se articulou o nacional, o internacional o multinacional e o transnacional os povos oprimidos por um colonialismo descobriram todos os colonialismos. Sua dura vivência foi parte de sua imensa capacidade teórica, de um sentido e uma prática muito distante da "sociedade tradicional".

A guerra interna apareceu originalmente associada à guerra contra insurgente do chamado Terceiro Mundo; mas de fato ficou incluída na nova teoria da "guerra de variada intensidade" que se livra no mundo interno, com previsões de inclusão da mesma nos países metropolitanos, fato contemplado desde os anos sessenta e que se pôs em andamento a partir do 11 de setembro de 200l. Este tipo de guerra não somente mostrou seu caráter internacional, intranacional e transnacional como guerra contra insurgente, mas também como nova guerra de conquista que combina a ocupação violenta e pacífica dos territórios da periferia com as novas guerras de conquista contra os Estados-nação do ex Terceiro Mundo e suas distintas etnias.

A "guerra interna" como guerra mostra que a maioria dos Estados–nação e suas classes dominantes jogam predominantemente como cúmplices ou associados nas ações contra os povos, sem que por isso deixem de existir enfrentamentos entre os Estados-nação das grandes potências. As etnias vêem a unidade de seus opressores na preparação dos exércitos nacionais que vão às escolas metropolitanas, que recebem o treinamento de seus especialistas para usar as armas que esses países vendem aos ricos e poderosos do próprio país ou província na qual vivem. Descobrem como essa unidade estende-se aos paramilitares nativos que recebem treinamento e armamento de caciques, governos nacionais e estrangeiros, até formar verdadeiros complexos transnacionais, com suas hierarquias e autonomias relativas, convencionais e não convencionais. Com as guerras internas e as de baixa intensidade os povos adquirem uma consciência crescente do caráter internacional de suas lutas, e ainda que vejam a conveniência de se apoiar nos Estados que simpatizam com elas, seus referentes principais acham-se na sociedade civil dos pobres e empobrecidos, dos marginalizados e dos excluídos em seus movimentos e organizações.

Durante a nova etapa da conquista do mundo, cada vez mais aberta e sem freio, em que o complexo-militar dos Estados Unidos, seus associados e subordinados mostram dispor de uma imensa força para destruir, intimidar, disciplinar e comprometer quase todos os governos do mundo, e para dividir e enfrentar os povos, já não somente recebem especial relevo as lutas e guerras entre etnias que desde Kosovo até o Iraque tornaram-se instrumentos do imperialismo, mas também os novos movimentos sociais por um mundo alternativo que aprofundam suas lutas contra o imperialismo, o neoliberalismo, o capitalismo e contra as mais distintas formas de opressão laica ou religiosa, que lhes impeçam de alcançar certos valores universais de democracia, justiça e liberdade.

Esses movimentos de nacionalidades, povos e etnias constituem a avançada do movimento histórico mundial desde o fim do Estado de Bem Estar, Socialista ou Populista, e manifestam em seus chamados e comunicados um nível de consciência sem precedente que não somente obedece à leitura que fizeram das rebeliões do fim do século, nem à reformulação dos legados de experiências anteriores, mas também a uma contradição necessária dos estados social-democratas, populistas ou desenvolvimentistas e do socialismo de Estado. Em muitos dos países periféricos, durante os governos populistas ou socialistas, deu-se uma política educativa que incluiu entre seus beneficiários muitos jovens das nacionalidades e minorias étnicas (Stavenhaguen, l996: 105-114). Ligados a seus povos originais, um bom número de jovens das etnias ou nacionalidades foram capazes de captar o universal concreto em suas variedades, em suas especificidades e em suas novidades históricas. Descobriram o novo mundo sem encobrir o passado. Descobriram o mundo atual e as linhas de um mundo alternativo emergente e por construir. A mudança ocorreu nas regiões periféricas e centrais. Deu-se entre os habitantes urbanos marginalizados, entre os movimentos de jovens, mulheres, homossexuais, desempregados, endividados, excluídos, e em alguns dos velhos movimentos de camponeses e trabalhadores ou de revolucionários e reformistas, mas entre todos esses destacaram-se os movimentos das etnias, dos povos indígenas que captaram a velha e nova dialética do mundo desde as formas de opressão, discriminação e exploração local, até as transnacionais, passando pelas nacionais e internacionais.

A luta pela autonomia dos povos, das nacionalidades ou as etnias não somente uniu a as vítimas do colonialismo interno, internacional e transnacional, mas também se encontrou com os interesses de uma mesma classe dominante, depredadora e exploradora, que opera com seus

complexos e articulações empresariais, militares, paramilitares e de civis estes organizados como suas clientelas e agregados em um paternalismo atualizado e um populismo focalizado.

Em suas formas mais avançadas os novos movimentos colocam uma alternativa distinta à estatista revolucionária ou à reformista, e também à anarquista e libertária. Nem lutam para reformar o Estado, nem brigam para tomar o poder do Estado em uma guerra de posições e movimentos, nem pretendem criar aldeias ou regiões isoladas dirigidas por suas comunidades ao estilo daqueles anarquistas do Peru ou da Catalunha que declararam que em seu povoado havia desaparecido o Estado, e mais cedo que tarde o Estado acabou com eles. A proposta dos zapatistas está combinando as antigas formas de resistência das comunidades com sua articulação a maneira de redes muito variadas. As redes não somente incluem distintos povos indígenas que antes se enfrentavam entre si e que agora atuam conjuntamente para resistir e governar, mas também muitas minorias, etnias ou povos das mesmas províncias ou países, e de regiões como mesoamérica ou indoamérica, e até outras maiores e mais longínquas com as quais ao menos entram em comunicação por via eletrônica. As redes também incluem os camponeses que não se identificam por uma cultura ou língua distinta da nacional. Incluem os trabalhadores, os estudantes, os intelectuais, as populações marginais urbanas e outros chamados novos movimentos como os de gênero, os ecologistas, os de devedores e aposentados, e em geral os dos empobrecidos, marginalizados, excluídos, desempregados, e ameaçados de extinção.

A formação de redes e organizações autônomas coloca uma nova alternativa de luta com crescentes capacidades de enfrentar o sistema dominante enquanto articule e reestruture as forças heterogêneas que não somente dão um valor primordial à autonomia necessária, mas também à dignidade, irrenunciável, de pessoas e coletivos. Essas colocações não somente incluem um novo uso dos meios eletrônicos e de massas, mas também comunicações presenciais. Através de uns e outros a leitura e o diálogo coletivos combinam os espaços de reflexão, criação e atuação de pequenos grupos com os atos de massas com discursos dialogais. Ademais, transmitem o projeto em distintas formas de raciocinar, sentir e expressar-se, isto é, em uma mistura de gêneros literários e de artes pedagógicas e retóricas que não permite separar os discursos histórico-políticos dos filosófico-científicos unidos, sem perder muito do que se está vivendo e criando. O conjunto de um fenômeno de diálogo integral, ou de pensar-sentir-fazer, que desde sempre existiu, adquire um relevo especial como se suas articulações fossem em grande medida intuídas e deliberadas. A comunicação interativa e intercultural torna-se

possível por um respeito ao diálogo das crenças, das ideologias, e das filosofias ligado à descolonização da vida cotidiana e dos “momentos estelares” da comunidade crescente, esboço de uma humanidade organizada. A busca do universal no particular, da unidade na diversidade recorre e combina as experiências revolucionárias, reformistas e libertadoras ou libertárias anteriores, enquanto enlaça velhas e novas utopias, mais acessíveis a uma prática alternativa e mais disposta a compreender suas próprias contradições e algumas formas de superá-las. Entre os zapatistas, o projeto de redes como projeto de governo que articula autonomias, materializou-se com a transformação recente de zonas de solidariedade em “municípios autônomos em rebeldia”, que não somente se articulam entre si mas também com o exterior, com a nação, e um pouco, por agora, com o mundo (González Casanova, 2003). O centro do projeto radica em construir as autonomias da alternativa a partir das bases, e em articular comunidades e coletividades autônomas decididas a resistir às políticas neoliberais que combinam repressão, cooptação e corrupção para a intimidação e a sujeição.

Os novos movimentos e muitas das populações que são suas bases de apoio sabem que o controle do Estado chega aos partidos políticos e aos meios de comunicação, de alimentação, de saúde, de educação, de intimidação, de persuasão, e implica uma luta pela alternativa que se coloque o problema da moral coletiva como uma das forças mais importantes para a resistência pacífica dos povos, uma resistência armada de valor e inteligência, mais que de fuzis, e disposta a negociar sem sucumbir, construindo forças de tal modo articuladas e autônomas que imponham uma política de transição para um mundo capaz de sobreviver e de viver. Nesse terreno os novos movimentos, se reencontram com o único dos anteriores, o “26 de Julho”, que conseguiu subsistir não somente frente à ofensiva que o capital neoliberal e oligopólico desataram nos últimos vinte anos, mas também frente ao assédio e bloqueio que o governo dos Estados Unidos lhe impôs há meio século.

Isolar categorias como o colonialismo interno de outras como a luta pelas autonomias e a dignidade dos povos e das pessoas é um ato de inconsciência intelectual tão grave como isolar a sobrevivência de Cuba e dos imensos sucessos sociais e culturais de seu povo-governo, da força moral que lhe legou Martí, a quem com razão se chama o autor intelectual da revolução cubana. Os isolamentos de categorias podem ser a melhor forma de não definir as categorias. São a melhor forma de não entender as definições históricas da classe trabalhadora e da luta de classes cuidadosamente encobertas ou mediatizadas pelas estruturas atuais e mentais do capitalismo realmente existente.

Bibliografia

Baschet, Jérome 2002 *L'étincelle Zapatiste. Insurrection in-dienne et résistance planetaire* (Paris: Noël).

Díaz Polanco, Héctor 1987 *Etnia, nación y política* (México: Juan Pablos Editor).

Díaz Polanco, Héctor e López y Rivas, Gilberto 1986 *Nicaragua: autonomía y revolución* (México: Juan Pablos Editor).

Fanon, Frantz 1961 *Les damnés de la Terre* (Paris: Maspero).

Ferro, Marc e Mandrillon, Marie-Helène 1993 *L'Etat de Toutes les Russies. Les états et les Nations de l'ex-URSS* (Paris: La Découverte).

Gallissot, René 1981 "L'impérialismo e la questione coloniale et nazionale dei popoli oppressi" em *Storia del marxismo* (Turim: Einaudi).

González Casanova, Pablo 1963 "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo" em *América Latina*. *Revista do Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales* (México) Ano VI, Nº 3, julho-setembro.

González Casanova, Pablo 1965 *La democracia en México* (México: Ediciones ERA).

González Casanova, Pablo 1987. (1969) *Sociología de la explotación* (México: Siglo XXI Editores).

González Casanova, Pablo 1994 "Las Causas de la rebelión en Chiapas" em *Política y sociedad* (Madri) Nº 17, setembro-dezembro.

González Casanova, Pablo 2000 "La formación de conceptos en los pueblos indios" em Velasco, Ambrosio (org.) *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades* (México: Siglo XXI).

González Casanova, Pablo 2001 "Los zapatistas del siglo XXI" em *OSAL* (Buenos Aires) Nº IV, junho.

González Casanova, Pablo 2003 "Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía (Ensayo de interpretación)" em *Memoria Revista Mensual de Política y Cultura* (México) Nº 177, novembro.

Gramsci, Antonio 1977 *Quaderni del carcere* (Turim: Einaudi-Edizione Valentino Gerratana).

Hájek, Milos 1980 "La questione nazionale in Europa" em *Storia del marxismo* (Turim: Einaudi).

Harvey, Neil 2000 *La lucha por la tierra y la democracia* (México: Era)

Johnstone, Frederick 1970 “White Prosperity and White Supremacy in South Africa Today” em *African Affairs*, Vol. 69, Nº 275, abril.

Lafont, Robert 1971 *La revolución regionalista* (Barcelona: Ariel).

Larry, James 2000 “Mercenaries, Private Armies and Security Companies in Contemporary Policy” em *International Politics,* Vol. 37, Nº 4.

Lefebvre, Henri 1968 *Espace et politique (Le droit a la ville suivi II)* (Paris: Anthropos).

Lênin, Vladimir Ilich 1985 *Obras Completas* (Moscou: Editorial Progreso).

“Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca” 1982 (Guatemala) mimeo.

Mariátegui, José Carlos 1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Amauta).

Marx, Karl 1963 “Discours sur le libre-échange, em *Oeuvres* (Paris:La Pléyade).

O’Meara, Dan 1975 “The 1946 African Mine Workers Strike and the Political Economy of South Africa” em *Journal of Common Wealth and Comparative Politics*, Vol. 13, Nº 2, julho.

SACP (South African Communist Party) 1970 *The Road to South African Freedom* (Moscou: Nanka Publishing House).

Saladino García, Alberto 1983 *Indigenismo y marxismo en América Latina* (México: UNAM).

Shram, Stuart e Carrère d'Encausse, Hélène 1965 *Le marxisme et l'Asie 1853-1954* (Paris: Armand Colin).

Soja, Edward W. 1995 *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (Londres: Verso).

Southhall, Roger J. 1983 “South Africa’s Transkei. The Political Economy of an Independent Batustan” em *Monthly Review* (Nova Iorque).

Stavenhagen, Rodolfo 1963 “Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica” em *América Latina*. *Revista do Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales* (Rio de Janeiro) Ano VI, Nº 4, outubro-dezembro.

Stavenhaguen, Rodolfo 1996 *Conflictos étnicos y estado nacional* (México: Siglo XXI).

Ustinova, M. 1990 “Causes of the Interethnic Conflicts in the Baltic Regions”, mimeo.

Vorkunova, Olga 1990 “Management of National and Ethnic Conflicts in the Soviet Union”, IPRA Conference, Groningen, Holanda 3-7 julho, mimeo.

Wright Mills, C. 1963 “The Problem of Industrial Development” em Horowitz, Irving L. (eds.) *Power, Politics and People* (Nova Iorque, Oxford University Press).

François Houtart*

Os movimentos sociais e a construção de um novo sujeito histórico**

*Sociólogo e Diretor do Centro Tricontinental, Lovaina-a-Nova, Bélgica e membro do Fórum Mundial das Alternativas.

** Tradução de Simone Rezende da Silva

Os protestos sistemáticos contra os centros de poder global multiplicam-se. Os Fóruns Sociais mundiais, continentais, nacionais e temáticos constituíram-se como lugares de convergência dos movimentos e organizações que estão lutando contra o neoliberalismo. Trata-se de esboçar um quadro geral de reflexão sobre o andamento destes eventos.

Por que um novo sujeito histórico?

A história da humanidade caracteriza-se por uma multiplicidade de sujeitos coletivos, portadores de valores de justiça, de igualdade, de direitos e protagonistas de protestos e lutas. Recordemos por exemplo, a revolta dos escravos, as resistências contra as invasões na África e Ásia, as lutas camponesas da Idade Média na Europa, as numerosas resistências dos povos nativos da América, os movimentos religiosos de protesto social no Brasil, Sudão e China.

Um salto histórico dá-se quando o capitalismo constrói, depois de quatro séculos de existência, as bases materiais de sua reprodução que são a divisão do trabalho e a industrialização. Nasce o proletariado como sujeito potencial, a partir da contradição entre capital e trabalho. Os trabalhadores estão submetidos ao capital dentro do próprio processo de produção fazendo com que a classe operária seja totalmente absorvida e igualmente constituída pelo capital. É o que Karl Marx chamou a subsunção real do trabalho pelo capital. A nova classe se transformou em sujeito histórico quando se construiu no próprio seio das lutas, passando do estatuto de “uma classe em si a uma

classe para si”. Não era o único sujeito, mas sim, o sujeito histórico, isto é, o instrumento privilegiado da luta de emancipação da humanidade, em função do papel jogado pelo capitalismo. Este último não se situava somente no plano da economia, mas também orientava a configuração do Estado-nação, as conquistas coloniais, as guerras mundiais, sem falar de seu papel como veículo privilegiado da modernidade. Evidentemente a história da classe operária como sujeito histórico não foi linear. Houve a passagem de movimento para partido político e do plano nacional ao plano internacional, mas também êxitos e fracassos, vitórias e recuperações.

O capitalismo realiza um novo salto. O sujeito social amplifica-se. As novas tecnologias estendem a base material de sua reprodução: a informática e a comunicação, que lhe dão uma dimensão realmente global. O capital necessita uma acumulação acelerada para responder ao tamanho dos investimentos em tecnologias cada vez mais sofisticadas, para cobrir os gastos de uma concentração crescente e encontrar as exigências do capital financeiro que depois da flutuação do dólar em 1971 se transformou massivamente em capital especulativo. Por estas razões, o conjunto dos atores do sistema capitalista combateu tanto o keynesianismo e seus pactos sociais entre capital, trabalho e Estado, o desenvolvimento nacional do Sul (o modelo de Bandung, segundo Samir Amin) como o desenvolvimentismo cepalino (na América Latina) e os regimes socialistas. Começou a fase neoliberal do desenvolvimento do capitalismo chamada também o Consenso de Washington. Esta estratégia se traduziu em uma dupla ofensiva, contra o trabalho (diminuição do salário real, desregulação, deslocalização) e contra o Estado (privatizações).

Assistimos também a uma busca de novas fronteiras de acumulação, frente às crises tanto do capital produtivo como do capital financeiro: a agricultura camponesa que deve ser convertida em uma agricultura produtivista capitalista, os serviços públicos que devem passar ao setor privado e a biodiversidade, como base de novas fontes de energia e de matéria prima. O resultado é que agora todos os grupos humanos sem exceção estão submetidos à lei do valor, não somente a classe operária assalariada (subsunção real), mas também os povos nativos, as mulheres, os setores informais, os pequenos camponeses, sob outros mecanismos, financeiros –preço das matérias primas ou dos produtos agrícolas, serviço da dívida externa, paraísos fiscais, etc. – ou jurídicos –as normas do Fundo Monetário Internacional (FMI), do Banco Mundial (BM) e da

Organização Mundial de Comércio (OMC)–, tudo isso significando uma subsunção formal.

Mais que nunca, o capitalismo destrói, como o notava Karl Marx há mais de um século e meio, as duas fontes de sua riqueza: a natureza e os seres humanos. Na verdade, a destruição ambiental afeta a todos e a lei do valor hoje inclui a todos. A mercantilização domina a quase totalidade das relações sociais, em campos cada vez mais numerosos como o da saúde, da educação, da cultura, do esporte ou da religião. Além disso, a lógica capitalista tem sua institucionalidade. Recordemos primeiro que se trata de uma lógica e não de um complô de alguns atores econômicos (senão bastaria convertê-los e corrigir abusos e excessos). Lembro-me de um empresário de Santo Domingo, testemunha do Jeová, que dizia a propósito de seus operários aos quais amava com um amor muito cristão: “chamo meus trabalhadores, magos, porque não sei como podem viver com o salário que lhes dou”. A mudança exige uma ação estrutural, hoje globalizada, de atores determinados com agendas precisas.

O capitalismo globalizado tem suas instituições: a OMC, o BM, o FMI, os bancos regionais e também seus aparelhos ideológicos: meios de comunicação social, cada vez mais concentrados em poucas mãos. Finalmente, goza do poder de um império, Estados Unidos. O dólar é a moeda internacional e a América do Norte detém o único direito de veto no Banco Mundial e no FMI, e um veto compartilhado no Conselho de Segurança. Este país conserva, além disso, quase um monopólio no campo militar, com mão sobre a OTAN e a capacidade de começar guerras preventivas. Quando se trata de intervir militarmente no Iraque ou Afeganistão para controlar as fontes de energia, o faz sem olhares. Suas bases militares multiplicam-se e estendem-se sobre o planeta e seu governo se auto-atribui a missão de reprimir as resistências no mundo inteiro, sem duvidar em utilizar a tortura e o terrorismo como mecanismos. Entretanto, o império tem suas debilidades. A natureza se está defendendo-se e hoje a oposição antiimperialista é mundial. Imanuel Wallenstein em virtude das deficiências do sistema começou a pensar que aquilo que ele chama “o longo século XX”, dominado pelo capitalismo poderia encontrar seu fim na metade deste século.

Por todas estas razões, o novo sujeito histórico se estende ao conjunto dos grupos sociais submetidos, tanto aqueles que formam parte da submissão real (representados pelos chamados “antigos movimentos sociais”) como os que integrariam

o grupo dos subsumidos formalmente ("novos movimentos sociais"). O novo sujeito histórico a ser construído será popular e plural, isto é, constituído por uma multiplicidade de atores e não pela "multidão" da qual falam Michael Hardt e Antonio Negri. Conceito este tão vago como perigoso por suas conseqüências desmobilizadoras. A classe operária terá um papel importante, mas compartilhado. Este sujeito será democrático, não somente por sua meta, mas também pelo próprio processo de sua construção. Ele será multipolar, nos diferentes continentes e nas diversas regiões do mundo. Tratar-se-á de um sujeito no sentido pleno da palavra, incluindo a subjetividade redescoberta, abrangendo todos os seres humanos, constituindo a humanidade como sujeito real que proclamado por Franz Hinkelammert em seu livro *O Sujeito e a Lei*. O novo sujeito histórico deve ser capaz de atuar sobre a realidade que por sua vez é múltipla e global, com o sentido de emergência exigido pelo genocídio e pelo ecocídio contemporâneos.

Os movimentos sociais

Os movimentos sociais são os frutos de contradições que se globalizaram. Segundo Alain Touraine (1999), para serem verdadeiros atores coletivos necessitam de certa inscrição na história, de uma visão da totalidade do campo dentro do qual se inscrevem, de uma definição clara do adversário e, finalmente, de uma organização. São mais que uma simples revolta (as *jacqueries* camponesas) mais que um grupo de interesses (câmara de comércio), mais que uma iniciativa com autonomia do Estado (ONGs). Os movimentos nascem da percepção de objetivos como metas de ação, mas para existirem no tempo necessitam um processo de institucionalização. Criam-se papéis indispensáveis para sua reprodução social. Assim nasce uma permanente dialética entre metas e organização cujo perigo potencial sempre presente é a possibilidade de que a lógica de reprodução imponha-se sobre as exigências dos objetivos procurados.

Há um infinito número de exemplos desta dialética na história. Desta forma nasceu o cristianismo, como o diz o teólogo argentino Ruben Dri, como "o movimento de Jesus", expressão religiosa de protesto social, perigosa para o império romano e reprimida por este último. Transformou-se por sua inserção na sociedade romana em uma instituição eclesiástica, seguindo o modelo da organização política, centralizada, vertical e freqüentemente aliada com os poderes de opressão. O peso institucional não

matou o espírito, mas introduziu uma contradição permanente. O Concílio Vaticano II constituiu um esforço de restabelecer o predomínio dos valores da mensagem evangélica sobre o caráter institucional, mas nos anos seguintes, ele foi bastante recuperado por uma corrente de restauração. Outro exemplo é o caso de muitos sindicatos operários e partidos de esquerda. Foram iniciativas dos trabalhadores em luta que com o tempo transformaram-se em burocracias que definiam suas tarefas em termos somente defensivos, quer dizer em função da agenda do adversário e não do projeto de transformação radical do sistema. No caso particular dos partidos políticos, é a lógica eleitoral que prepondera sobre o objetivo original e que define as práticas, o que significa uma lógica de reprodução e não uma perspectiva de mudança profunda revolucionária. Isso não impede a presença de muitos militantes autênticos nestas organizações, mas significa que estão encerrados em uma lógica que os ultrapassa.

Entretanto, a realidade social não está predeterminada e pode-se atuar sobre os processos coletivos. Para que os movimentos sociais estejam em posição de construir o novo sujeito social há duas condições preliminares. Em primeiro lugar, ter a capacidade de uma crítica interna com o fim de institucionalizar as mudanças e assegurar uma referência permanente aos objetivos. Em segundo lugar, captar os desafios da globalização, que por sua vez são gerais e específicos ao campo de cada movimento: operário, camponês, de mulheres, populares, de povos nativos, de juventude, e em breve de todos os que são vítimas do neoliberalismo globalizado.

Concorrem também outras exigências. Os movimentos sociais que se definem como a sociedade civil têm que precisar que se trata da sociedade civil de abaixo, recuperando assim o conceito do Antonio Gramsci que a considera como o lugar das lutas sociais. Isso permite evitar cair na armadilha da ofensiva semântica dos grupos dominantes, como o Banco Mundial, para os quais ampliar o espaço da sociedade civil significa restringir o lugar do Estado, ou também na ingenuidade de muitas ONGs para as quais a sociedade civil é o conjunto de todos os que querem o bem da humanidade. No plano global, a sociedade civil de cima se reúne em Davos e a sociedade civil de baixo em Porto Alegre.

Construir o novo sujeito histórico requer conceber e cimentar um vínculo com um campo político renovado. Nos primeiros tempos dos Fóruns Sociais existia um medo real para com os órgãos da política tradicional em parte por razões justas. Ao

repúdio frente à instrumentalização eleitoreira e às maquinarias de partidos como mera ferramenta de poder somava-se uma atitude de princípio anti-estatal, especialmente em certas ONGs. Daí, o êxito das teses do John Holloway que se perguntava como mudar o mundo sem tomar o poder. Se se tratar de afirmar que a transformação social exige muito mais que a tomada do poder político formal, executivo ou legislativo, esta perspectiva é plenamente aceitável, mas se significar que mudanças fundamentais como uma reforma agrária ou uma campanha de alfabetização podem ser realizadas sem o exercício do poder, é uma total ilusão.

Assim, os movimentos sociais devem contribuir para a renovação do campo político, como o indica muito bem Isabel Rauber em seu livro *Sujeitos políticos*. A perda de credibilidade dos partidos políticos é uma realidade mundial e é urgente encontrar a maneira de realizar uma reconstrução do campo. Um exemplo interessante é o da República Democrática do Congo (Kinshasa), onde os movimentos e organizações de base mobilizaram-se para a organização das eleições de julho 2006. Depois de 40 anos de ditadura e de guerras (nos últimos cinco anos houve mais de três milhões de vítimas), as forças populares da base da população afirmaram a necessidade de defender a integridade da nação e salvaram esta última de seu desmantelamento neutralizando todos os esforços feitos para fragmentar o país e assim poder controlar mais facilmente os recursos naturais. Adicionalmente, estes setores estão inventando formas de democracia participativa, conjuntamente com a democracia representativa. Milhares de organizações locais, de mulheres, de camponeses, de pequenos comerciantes, de jovens, de comunidades cristãs católicas e protestantes, mobilizaram-se para apresentar candidatos, ligados por pacto às comunidades (porta-vozes e não representantes como diz a lei de conselhos comunais da Venezuela), no nível local e estadual, com alguns em nível nacional, mas sem candidato à presidência, porque estimam que primeiro devem consolidar o processo de baixo. É uma verdadeira reconstrução de um campo político, quase completamente destruído pelas práticas (corrupção e tribalismo) dos partidos existentes.

Finalmente, será muito importante para as convergências dos movimentos sociais encontrarem a maneira de aglutinar as numerosas iniciativas populares locais que não se transformam em movimentos organizados, apesar do fato de que representam uma parte importante das resistências (em nível de povos ou de regiões,

contra uma represa, contra a privatização da água, da eletricidade, da saúde, contra a entrega de florestas a empresas transnacionais, etc.). Existem exemplos como o MONLAR, no Sri Lanka, a organização que luta pela reforma agrária e que reagrupa mais de 100 iniciativas locais além de ser um movimento camponês nacional, conseguiu acumular forças capazes de atuar no nível do país, como órgão de protesto (manifestações nacionais) e também de diálogo e de confrontação com o Governo e com o Banco Mundial.

Como construir o novo sujeito histórico

Produzir um novo sujeito histórico requer algumas condições básicas. Em primeiro lugar, é necessário elaborar uma consciência coletiva sustentada em uma análise apropriada da realidade e uma ética. Quanto à análise, trata-se de utilizar instrumentos capazes de estudar os mecanismos de funcionamento da sociedade e de entender suas lógicas, com critérios que permitam distinguir causas e efeitos, discursos e práticas. Não se trata de qualquer tipo de análise, mas sim daquela produzida com o aparelho teórico crítico mais adequado para responder ao grito dos de baixo. Exige um alto rigor metodológico e uma abertura a todas as hipóteses úteis para este fim. A opção em favor dos oprimidos é um passo pré-científico e ideológico, que vai guiar a eleição do tipo de análise, entretanto este último pertence à ordem científica sem concessão possível. É um saber novo que ajudará a criar a consciência coletiva.

Tomemos um exemplo contemporâneo para dar conta da que nos referimos quando fazemos ênfase sobre a análise da realidade. Fala-se muito dos objetivos do Milênio, decididos pelos chefes de Estado em Nova Iorque no ano 2000. Quem poderia estar contra a eliminação da pobreza e da miséria (pobreza absoluta) e em favor do desenvolvimento? Por isso houve unanimidade. O objetivo para o ano 2015 é apenas reduzir à metade a extrema pobreza, o que significa que neste ano o mundo ainda se encontrará com mais de 800 milhões de pobres (já uma vergonha). Tudo parece indicar que o cumprimento destas metas é improvável. Isso se deve ao fato de que não se criticou a lógica fundamental do tipo de desenvolvimento que favorece aos 20% da população dos países do Sul. Esta minoria cresce de maneira espetacular, formando uma base de consumo apreciável para o capital e acentuando a visibilidade de uma certa riqueza. Ao mesmo tempo, as distâncias sociais aumentam progressivamente. Entender

esta contradição requer questionar o próprio conceito de desenvolvimento do qual dependem os critérios adotados para definir os objetivos do Milênio. Não entram em sua definição elementos qualitativos como o bem-estar, a igualdade, a soberania alimentar e outros mais. É por isso que Marta Harnecker no Centro Miranda de Caracas, trabalha para a criação de ferramentas analíticas para medir os critérios do desenvolvimento. De fato, os conceitos utilizados pelas Nações Unidas são os do mercado e não os da vida dos seres humanos.

O segundo elemento que contribui para a construção de uma consciência coletiva é a ética. Não se trata de uma série de normas elaboradas em abstrato, mas sim de uma construção constante pelo conjunto dos atores sociais em referência à dignidade humana e ao bem de todos. As definições concretas podem trocar segundo os lugares e as épocas e quando se trata da realidade globalizada, a perspectiva ética terá que ser elaborada pelo conjunto das tradições culturais: isto é, o conceito real dos direitos humanos. A ética neste sentido não é uma imposição dogmática, mas sim uma obra coletiva que tem suas referências na defesa da humanidade. Podemos dizer que o lucro principal dos Fóruns Sociais, como convergências de movimentos e de organizações populares, foi a elaboração progressiva de uma consciência coletiva, com vários níveis de análise e de compreensão e com uma ética de protesto contra todo tipo de injustiça e desigualdade, e de construção social democrática de "um outro mundo possível". A existência dos Fóruns é em si mesmo um fato político, além dos muitos outros lucros, como a constituição de redes, o intercâmbio de alternativas, o funcionamento em seu seio da Assembléia dos movimentos sociais e a contribuição de intelectuais comprometidos.

Logo após ter elaborado uma consciência coletiva se impõe como passo seguinte convocar à mobilização dos atores plurais, populares, democráticos e multipolares. Aqui nos encontramos com o aspecto subjetivo da ação. Os atores humanos são seres completos e não atuam somente em função da racionalidade das lógicas sociais. O compromisso é um ato social caracterizado por um elemento afetivo forte e ainda central. Daí, a importância da cultura como conjunto das representações da realidade e também dos inumeráveis canais de sua difusão: a arte, a música, o teatro, a poesia, a literatura, a dança. A cultura é uma meta, mas também um meio de emancipação humana. O mesmo se pode dizer do papel potencial das religiões, nas quais se

encontram referências humanas existenciais fundamentais: a vida, a morte, em relação a uma fé que se pode compartilhar ou não, mas que não se pode ignorar. Isso foi um engano grave de um certo tipo de socialismo. O potencial religioso libertador é real. Além disso, as religiões podem contribuir com espiritualidade e ética coletiva e pessoal indispensáveis para a reconstrução social.

Um terceiro elemento está constituído pelas estratégias para obter os três níveis de alternativas. O primeiro é a utopia, no sentido do que não existe hoje, mas que pode ser realidade amanhã, quer dizer uma utopia não ilusória, e sim necessária como dizia o filósofo francês Paul Ricoeur. Que tipo de sociedade queremos? Como definir o pós-capitalismo ou o socialismo? A utopia também é uma construção coletiva e permanente, não uma coisa que vem do céu. Necessita para seu cumprimento uma ação de longo prazo: a mudança de um modo de produção não se faz com uma revolução política, mesmo que ela possa significar o início de um processo. O capitalismo levou quatro séculos para construir as bases materiais de sua reprodução: a divisão do trabalho e a industrialização. As mudanças culturais que são partes essenciais do processo têm um ritmo diferente das transformações políticas e econômicas.

Os outros dois níveis, o meio e o curto prazo, dependem das conjunturas, mas devem ser o objeto de estratégias acordadas e realizadas em convergência, entre atores sociais diversos. São o lugar das alianças. Entretanto, não é a simples soma de alternativas nos setores econômicos, sociais, culturais, ecológicos e políticos que permitirá um novo sujeito histórico sair adiante. Necessita-se coerência. Esta última também será obra coletiva e não o resultado de um monopólio do saber e do conhecimento por uma vanguarda depositária da verdade. Será um processo constante e não um dogma.

A partir deste ponto de vista é importante sublinhar o caráter indispensável de alguns atos coletivos estratégicos, ainda parciais, mas que reagrupam um conjunto de atores sociais diversos em uma iniciativa significante em relação com a dimensão utópica do projeto global. Felizmente existem vários exemplos neste sentido, dos quais recordamos dois.

A campanha contra o ALCA reuniu muitos movimentos sociais, dos sindicatos aos camponeses, passando pelas mulheres e pelos indígenas. ONGs de diversas procedências somaram-se inclusive a esta iniciativa. Em alguns países, instituições

religiosas tomaram posição contra o tratado. Utilizaram-se métodos muito variados de ação, até referendos populares que recolheram milhões de assinaturas. Outro exemplo é o plano alternativo popular de reconstrução depois do tsunami no Sri Lanka. O plano oficial administrado pelo Banco Mundial previa essencialmente o desenvolvimento do turismo internacional e não respondia às necessidades de base da maioria da população. Era a maneira de acelerar a política neoliberal de alcance mundial. Por isso se constituiu uma aliança ampla de movimentos e organizações sociais, inclusive instituições budistas e cristãs, para opor-se ao plano governamental e propor soluções alternativas.

Duas iniciativas complementares fizeram sua contribuição frente à necessidade de uma perspectiva de ação em nível mundial: a rede "Em Defesa da Humanidade", fundada no México sob o impulso de Pablo González Casanova e que tem capítulos de vários países, especialmente latino-americanos e o "Chamamento do Bamako" promovido pelo Fórum Mundial de Alternativas (iniciado na Lovaina-a-Nova em 1996 por ocasião do 20° aniversário do Centro Tricontinental e fundado oficialmente no Cairo no ano seguinte), o Fórum do Terceiro Mundo (Dakar), Enda (uma ONG africana) e o Fórum Social do Malí. Em Defesa da Humanidade propôs a constituição de uma promotora destinada a reunir e propor ações comuns e o "Chamamento de Bamako" definiu 10 áreas para pensar e propor atores coletivos e estratégias, inspirando-se em grande parte do Manifesto de Porto Alegre elaborado por um grupo de intelectuais durante o Fórum Social Mundial de 2005. Estas duas iniciativas complementam o trabalho da Assembléia de Movimentos que dentro de cada Fórum elabora um documento e propõe campanhas (como a manifestação contra a guerra no Iraque, que em 2003, reuniu mais de 15 milhões de pessoas em 600 cidades do mundo).

Finalmente a partir de um panorama geral são necessárias algumas vitórias, embora parciais, significativas. Manter a ação, recrear a motivação, exige resultados. Não se trata de qualquer conquista, mas sim das que mobilizaram vários atores sociais em uma ação comum, sobre objetivos relacionados a uma visão de conjunto e de dimensão global. Há também neste aspecto vários exemplos importantes. De novo se pode citar a campanha latino-americana contra o ALCA. Na Europa, o NÃO ao tratado constitucional elaborado em uma orientação neoliberal e com uma submissão aos Estados Unidos no campo militar, é outro exemplo. O rechaço com êxito do contrato de primeiro emprego na França e o abandono da base naval norte-americana de Vieques

em Porto Rico, depois de uma longa mobilização popular são outros casos notórios. E no âmbito político, a eleição do primeiro presidente indígena na Bolívia tem também um sentido muito amplo de vitória nos planos culturais, sociais e econômicos.

À guisa de conclusão, podemos dizer que já está traçado o caminho para passar da elaboração de uma consciência coletiva à construção de atores coletivos e que todos estes fatos o anunciam como próximo propósito a cumprir.

Bibliografia

Dri, Rubén 1996 *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia* (Buenos Aires: Biblos).

Gramsci, Antonio 1999 *Cuadernos de la cárcel* (México: Ediciones Era/Benemérita Universidade Autônoma de Puebla).

Hardt, Michael e Antonio Negri 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).

Hinkelammert, Franz 2003 *El Sujeto y la Ley. El retorno del Sujeto reprimido* (Costa Rica: EUNA).

Holloway, John 2002 *Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder* (Buenos Aires: Herramienta).

Rauber, Isabel 2005 *Sujetos Políticos: rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos en América Latina* (Costa Rica: Ruth Casa Editorial-DEI).

Touraine, Alan 1999 *¿Cómo salir del liberalismo?* (México: Editorial Paidos).

John Bellamy Foster *

O redescobrimento do imperialismo**

* Co-editor da *Monthly Review.* Artigo publicado em *Monthly Review* (Nova Iorque) Vol. 54, novembro de 2002, sobre um ensaio originalmente escrito como introdução a *Essay on Imperialism and Globalization* de Harry Magdoff (Kharagpur, Índia: Cornstone Publications).

** Tradução de Rodrigo Rodrigues

Durante quase todo o século XX, o conceito de "imperialismo" foi excluído do conjunto dos discursos políticos aceitáveis para os círculos dominantes do mundo capitalista. Qualquer referência ao "imperialismo" durante a Guerra do Vietnã, sem importar quão realista fosse, quase sempre era tida como um sinal de que o autor estava no lado esquerdo do espectro político. Em 1971, no "Prefácio" à edição americana do *Imperialism in the Seventies* [*Imperialismo nos Anos Setenta*] de Pierre Anime, Harry Magdoff apontava: "Como regra, os corteses acadêmicos preferem não usar o termo 'imperialismo'. Acham-no de mau gosto e não científico".

De repente, isso já não é certo em nossos dias. Intelectuais e membros da elite política norte-americana estão abraçando calorosamente uma aberta missão "imperialista" ou "neo-imperialista" dos Estados Unidos, reiteradamente enunciada nos meios escritos mais influentes como o *New York Times* e o *Foreign Affairs.* Este ardor imperialista é em muito devido à guerra contra o terrorismo empreendida pela administração Bush, a qual está tomando a forma de conquista e ocupação do Afeganistão e –se suas ambições se concretizarem– também do Iraque. Segundo a Estratégia de Segurança Nacional da administração Bush, não há limites ou fronteiras reconhecíveis ao uso do poder militar para promover os interesses dos Estados Unidos. Frente a esta tentativa de estender o que só pode ser denominado Império Norte-americano, intelectuais e figuras políticas não só estão retornando à idéia de imperialismo, mas também à visão sustentada por seus impulsores do início do século XIX, ou seja, o imperialismo como grande missão civilizadora. As comparações entre

os Estados Unidos, a Roma Imperial e o Império Britânico são comuns na imprensa reinante. Tudo de que se necessita para fazer deste conceito algo completamente útil é despojá-lo de suas velhas associações marxistas com a hierarquia econômica e a exploração, por não mencionar o racismo.

Michael Ignatieff, professor de Políticas de Direitos Humanos da Kennedy School of Government, da Universidade de Harvard, escreveu no *New York Times* (28 de julho de 2002): "O imperialismo soube ser a carga do homem branco. Isto lhe deu uma má reputação. Mas o imperialismo não deixa de ser necessário porque é politicamente incorreto". Ao referir-se às operações bélicas no Afeganistão, acrescentava:

> As Forças Especiais não são trabalhadores sociais. São um destacamento imperial que estende o poder e os interesses norte-americanos na Ásia Central. Chamem-no operações de paz, chamem-no construção de uma nação, chamem-no como queiram, o que está ocorrendo em Mazar é uma política imperial. Em rigor, toda a guerra norte-americana contra o terror é um exercício de imperialismo. Isso pode perturbar aos norte-americanos, que não gostam de pensar que seu país é um império. Mas de que outro modo se podem denominar as legiões de soldados, espiões e Forças Especiais dos Estados Unidos que marcham pelo globo? (Ignatieff, 2002).

O general John Ikenberry, professor de Geopolítica e Justiça Global na Universidade do Georgetown, e colaborador habitual do *Foreign Affairs*, uma publicação do Conselho de Relações Exteriores, sustenta:

> Sob a sombra da guerra contra o terrorismo lançada pela administração Bush, estão circulando com força novas idéias em relação à grande estratégia dos Estados Unidos e da reestruturação do mundo unipolar de hoje. Tais idéias demandam um uso unilateral, e inclusive preventivo, da força norte-americana, facilitado no possível por coalizões voluntárias, mas em última instância não constrangidas pelas regras e normas da comunidade internacional. Levadas a extremo, estas noções formam uma visão neo-imperial na qual os Estados

> Unidos se atribuem o papel de fixar os parâmetros, determinar as ameaças, usar a força, e administrar justiça em escala global (Ikenberry, 2002).

Para o Ikenberry, isso não implica uma crítica. A esse respeito, afirma: “Os objetivos e *modus operandi* imperiais dos Estados Unidos são muito mais limitados e amenos que aqueles dos antigos imperadores”.

Outras influentes figuras políticas e intelectuais do *mainstream*, sempre adaptadas à moda, não são menos diretas em seu apoio ao neo-imperialismo. Sebastian Mallaby, colunista do *Washington Post* e autodenominado “imperialista reticente”, ao escrever no *Foreign Affairs* (abril de 2002) explica que “a lógica do neo-imperialismo é muito atrativa para que a administração Bush possa resistir a ela”. No “The Case for American Empire” [*Argumentos para o Império Americano*], publicado no *Weekly Standard,* Max Boot, um colunista do *Wall Street Journal,* observa:

> Os Estados Unidos enfrentam a perspectiva de ação militar em muitas das mesmas terras onde gerações de soldados coloniais britânicos desenvolveram suas campanhas. Todos esses são lugares onde os exércitos do Ocidente tiveram de aplacar a desordem. Afeganistão e outras turbulentas terras estrangeiras clamam pelo tipo de administração externa ilustrada que alguma vez proveram os ingleses, seguros de si mesmos, com suas calças de montar e seus cascos de safári (Boot, 2001).

Em seu último livro, *Warrior Politics* [*Política do guerreiro*], o ensaísta do *Atlantic Monthly,* Robert Kaplan, argumenta a favor de uma cruzada norte-americana “para levar prosperidade a remotas partes do mundo, sob a suave influência imperial dos Estados Unidos”. O assessor de Segurança Nacional do presidente Carter, Zbigniew Brzezinski, sustenta que a principal tarefa dos Estados Unidos na preservação de seu império consiste em “prevenir conluios e manter a dependência entre os vassalos, manter submissos e protegidos aos tributários, e evitar que os bárbaros se juntem”. Stephen Peter Rosen, titular do Olin Institute for Strategic Studies da Universidade de Harvard, na *Harvard Review* (maio-junho de 2002), escreveu: “Nosso objetivo [o das forças armadas norte-americanas] não é combater um rival, mas sim manter nossa posição

imperial, e manter a ordem imperial”. Henry Kissinger começa seu *Does America Need a Foreing Policy?* [*Os Estados Unidos precisam de uma política externa?*], com estas palavras: “Os Estados Unidos gozam de uma proeminência que não alcançaram sequer os grandes impérios do passado”[84].

Entretanto, dentro do discurso do *establishment* há regras para esta reapropriação dos conceitos de “império” e “imperialismo”. As motivações excepcionalmente benévolas dos Estados Unidos devem ser enfatizadas. Aqueles que propõem o novo imperialismo devem limitar-se aos conceitos militares e políticos de império e imperialismo (evitando qualquer sentido de imperialismo econômico). E devem evitar todas as noções radicais que vinculam o imperialismo ao capitalismo e à exploração.

As bases econômicas do imperialismo

O berço da noção de imperialismo econômico, como algo oposto ao imperialismo em geral, foi nos Estados Unidos, pouco mais de um século atrás. Em seu ensaio “The Economic Basis of Imperialism” [“As bases econômicas do Imperialismo”], publicado pela primeira vez na *Norh American Review*, em 1898, em tempos da guerra Hispano-Norte-Americana, Charles A. Conant concluiu que o imperialismo era necessário para absorver capital excedente frente à escassez de oportunidades de investimentos rentáveis; em outras palavras, para aliviar o que ele denominava problema de “capital congestionado”.

> Se os Estados Unidos deverão realmente adquirir posses territoriais, estabelecer capitanias gerais e regimentos, adotar um ponto médio para proteger soberanias nominalmente independentes, ou contentar-se com estações navais e representantes diplomáticos como base para assegurar seus direitos de livre comércio com o Leste, é uma questão de detalhe [...] A partir de seus sentimentos, quem aqui escreve não é partidário do “imperialismo”, mas não teme que esta palavra signifique somente que os Estados Unidos deverão afirmar seus direitos ao livre mercado em todos os velhos países que estão sendo abertos aos recursos excedentes dos países capitalistas e, deste modo, recebendo os benefícios da civilização moderna. Pode-se discutir se esta política suporta o governo direto

[84] As citas de Boot, Brzezinski, Kaplan, Kissinger, Mallaby, e Rosen estão tomadas de Philip S. Golub (2002). Veja também Martin Walker (2002).

> sobre grupos de ilhas semi-selvagens, mas do ponto de vista econômico da questão não há senão uma opção: ou entrar por algum meio na competição para o emprego de capital e empreendimentos americanos nesses países, ou continuar com a desnecessária duplicação dos existentes meios de produção e comunicações, com a conseqüente superabundância de produtos não consumidos, as convulsões que se seguem da paralisia do comércio, e a constante queda dos lucros sobre os investimentos que tal política negativa trará vinculada (Conant, 1900: 29-30).

No final do século XIX e começo do século XX, os conflitos entre as grandes potências pela partilha da África, a guerra sino-japonesa (1894-1895), a hispano-norte-americana, a sul-africana (Guerra Boer) e a russo- japonesa, assinalaram o começo do novo imperialismo, associado ao capitalismo monopolista, o qual era qualitativamente diferente do colonialismo que o tinha precedido. Isso gerou uma teoria econômica do imperialismo entre os impulsores do imperialismo, que já não o viam como um mero "sentimento", como enfatiza a análise de Conant. Do mesmo modo, as mudanças no imperialismo logo deram origem a uma análise mais exaustiva, que foi inaugurada com o clássico do John A. Hobson, *Imperialism: A Study* [*Imperialismo: um estudo*], publicado em 1902. Hobson era um destacado crítico britânico da Guerra Boer, e desde este ponto de partida desenvolveu sua crítica ao imperialismo. Em um famoso capítulo intitulado "The Economic Taproot of Imperialism" ["A raiz Econômica do Imperialismo], Hobson assinalava:

> Cada melhora nos métodos de produção, cada concentração da propriedade e do controle, parece acentuar a tendência [à expansão imperialista]. À medida que uma nação atrás de outra ingressa na economia das máquinas e adota métodos industriais avançados, torna-se mais difícil para seus industriais, mercaderes e financistas dispor rentavelmente de seus recursos econômicos [...] Em todas as partes aparecem poderes produtivos excessivos, capital excessivo em busca de investimento. Todos os homens de negócios admitem que o crescimento dos poderes produtivos em seus países excede o crescimento do consumo, que se podem produzir mais bens que os que podem ser vendidos

> com lucros, e que existe mais capital que o que pode ser investido rentavelmente. Esta situação econômica é a que forma a raiz do Imperialismo (Hobson, 1938).

O trabalho de Hobson não era socialista. Acreditava que o imperialismo originava-se na posição dominante de certos interesses econômicos e financeiros concentrados, e que as reformas radicais que abordassem a má distribuição da renda e as necessidades da economia doméstica podiam frear o impulso imperialista. Contudo, seu trabalho adquiriria muito mais significação por meio da influência que exerceu sobre as análises marxistas do imperialismo que estavam surgindo nessa época. O mais importante deles foi *Imperialismo, fase superior do capitalismo*, de Lênin, publicado em 1916. O principal propósito da análise de Lênin era explicar a rivalidade interimperialista entre as grandes potências, as quais haviam conduzido à Primeira Guerra Mundial. Mas no curso de sua análise, Lênin vinculou o imperialismo ao capitalismo monopolista, argumentando que "em sua definição o mais breve possível [...] o imperialismo é a fase monopolista do capitalismo". Nesse contexto, explorou um conjunto de fatores econômicos que foram muito além da má distribuição da renda ou dos objetivos de ganho de corporações monopolistas particulares. O capitalismo monopolista era visto como uma nova fase, mais à frente do capitalismo competitivo, na qual o capital financeiro, uma aliança entre as grandes empresas e o capital bancário, dominava a economia e o Estado. A competição não era eliminada, mas continuava principalmente entre um grupo relativamente pequeno de empresas gigantescas que tinham a capacidade de controlar grandes porções da economia nacional e internacional. O capitalismo monopolista, neste sentido, era inseparável da rivalidade interimperialista, que se manifestava basicamente sob a forma de uma luta pelos mercados globais. A resultante divisão do mundo em esferas imperiais e a luta que esta implicava, conduziu diretamente à Primeira Guerra Mundial. A mais complexa perspectiva de Lênin sobre o imperialismo superava o argumento que se centrava simplesmente na necessidade de achar pontos de investimento para o capital excedente. Lênin também pôs ênfase no ímpeto para obter um controle exclusivo sobre as matérias-primas e um controle mais estrito sobre os mercados externos que surgiu no marco das condições globalizantes da fase monopolista do capitalismo.

Análises marxistas posteriores (e radicais não-marxistas) focalizaram-se mais ainda que a de Lênin em alguns dos traços mais gerais do imperialismo, característicos do capitalismo em todas suas fases, tais como a divisão entre centro e periferia, um assunto que tinha sido abordado por Marx. Mas o sentido que Lênin lhe deu –como uma forma nova e mais desenvolvida de imperialismo, associada à concentração e centralização do capital e ao nascimento da fase monopolista–, manteve muita de sua significação em nossa época, que se caracteriza por um capitalismo monopolista em uma fase avançada de globalização. Nesse sentido, o próprio êxito das teorias marxistas do imperialismo, que mostraram a exploração capitalista sistemática da periferia e as condições de rivalidade interimperialista com grande detalhe –de modo que o imperador foi visto em toda sua nudez– foi o que fez com que o termo "imperialismo" superasse os limites toleráveis para o discurso dominante. Enquanto existiu a União Soviética e uma poderosa onda de revoluções antiimperialistas foi evidente na periferia, não houve possibilidade de que o capitalismo abraçasse abertamente o conceito de imperialismo em nome da promoção da civilização. As intervenções militares norte-americanas no Terceiro Mundo para combater as revoluções ou para ganhar controle dos mercados eram, invariavelmente, apresentadas no discurso oficial dos Estados Unidos em termos associados às motivações próprias da Guerra Fria, e não em termos dos objetivos imperiais.

A Era do Imperialismo

The Age of Imperialism [*A Era do Imperialismo*], de Harry Magdoff, publicado em 1969, distinguiu-se por ser a tentativa direta mais influente para rebater a visão dominante na política externa dos Estados Unidos durante o período da Guerra do Vietnam, mediante um tratamento empírico da economia do imperialismo norte-americano[85].

O trabalho de Magdoff não podia ser efetivamente desqualificado como mera ideologia, porque visava arrancar as roupagens do imperialismo norte-americano, observando sua estrutura econômica do modo mais direto possível, usando para isso estatísticas econômicas dos Estados Unidos. Portanto, atraiu consideráveis ataques por

[85] As obras de Magdoff *The Age of Imperialism: The Economics of U.S. Foreign Policy* (1969) e, *Imperialism: From the Colonial Age to the Present* (1978) foram publicados pela Monthly Review Press. A discussão que se segue acerca do trabalho de Magdoff pode ser encontrada em John Bellamy Foster (2000: 385–94).

parte do *establishment*, ao mesmo tempo em que inspirou muitos dos que protestavam contra a guerra.

A Era do Imperialismo representou o retorno da crítica ao imperialismo a um lugar de proeminência no seio da esquerda norte-americana. Ao abordar o que era amplamente visto como uma anomalia na relação dos Estados Unidos com o resto do mundo, originada na existência de uma política externa intervencionista acompanhada por uma aparente "economia isolacionista", Magdoff demonstrou que a economia dos Estados Unidos, de fato, era algo menos isolacionista. A esse respeito, o autor punha o acento sobre o fluxo de investimentos externos diretos no exterior e seu efeito na geração de um fluxo de lucros. Além disso, criticava o erro comum de comparar simplesmente as exportações ou os investimentos externos das corporações multinacionais com o PIB. Ao contrário, a importância destes fluxos econômicos só podia ser estimada ao relacioná-los com setores estratégicos da economia, como as indústrias de bens de capital; ou ao comparar os lucros do investimento externo com os benefícios dos negócios não-financistas no nível doméstico. Neste sentido, Magdoff contribuiu com informação que mostrava que, em 1950, os lucros dos investimentos externos representavam 10% dos lucros totais (descontados os impostos) das corporações domésticas não-financeiras, enquanto que por volta de 1964 tais lucros tinham crescido até 22%.

Esta obra também foi notável por seus argumentos sobre a expansão financeira internacional do capital americano, apoiada na posição hegemônica do dólar na economia mundial e no crescimento da armadilha da dívida no Terceiro Mundo. Foi assim que Magdoff desenvolveu sua primeira explicação do "processo de fluxo transbordado" inerente à contínua dependência em relação à dívida externa. "Se um país toma emprestado, digamos, US$ 1.000 por ano", escreveu, "em pouco tempo o pagamento de serviços da dívida será maior que o ingresso de dinheiro de cada ano" (Magdoff, 1969). Se se tomar o singelo caso de um empréstimo anual de US$ 1.000 a 5% de juros "a ser devolvido em cotas iguais durante 20 anos", disto se segue que no quinto ano quase cinqüenta por cento do empréstimo anual irá ao pagamento dos serviços da dívida; no décimo ano quase 90% do empréstimo será destinado ao pagamento de serviços da dívida; no quinto ano, o fluxo para o pagamento de juros e amortização será maior que o próprio empréstimo; e no vigésimo ano "o tomador estará

pagando mais de US$ 1.50 sobre a dívida passada por cada US$ 1 de novo dinheiro que toma emprestado".

Não seria por acaso possível, perguntava Magdoff, que um país evitasse esta armadilha deixando de tomar dinheiro emprestado ano após ano, e em seu lugar usasse o dinheiro pedido para desenvolver indústrias que gerassem renda para prescindir dos créditos e inclusive cancelar a dívida? Uma boa parte da resposta podia achar-se no fato de que, como o pagamento tem que fazer-se na moeda do país credor, a dívida só poderia ser paga (independentemente da taxa de crescimento) se houvesse suficientes exportações que provessem as divisas necessárias. Já em 1969, muito antes que a dívida do Terceiro Mundo fosse considerada um problema crítico, Magdoff observava que:

> O crescimento de pagamento de serviços da dívida do mundo subdesenvolvido cresceu muito mais rápido que suas exportações. Assim, o peso da dívida tem se tornado mais opressivo e, em conseqüência, cresceu a dependência financeira com relação às nações industriais líderes e suas organizações internacionais como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (Magdoff, 1969).

Segundo Magdoff, a essência do imperialismo tal como se manifestou no final do século XX radicava na globalização do capital monopolista sob as condições da hegemonia dos Estados Unidos. Nas páginas finais de *A Era do Imperialismo,* lê-se:

> A típica empresa internacional de negócios já não se limita a uma gigantesca empresa petroleira. Pode ser tanto *General Motors* ou *General Electric,* que têm entre um 15 e 20% de suas operações em negócios externos e fazem todos seus esforços para incrementar tais percentagens. O objetivo explícito que perseguem essas empresas internacionais é obter o mais sob custo de produção por unidade, a escala mundial. Também é seu objetivo, embora não o diga abertamente, alcançar o topo no movimento de fusões no Mercado Comum Europeu e controlar uma parte tão grande do mercado mundial como a que têm no mercado americano (Magdoff, 1969).

A maior parte dos ensaios do livro de Magdoff, *Imperialism: From the Colonial Age to*

the Present [*Imperialismo: da Época Colonial ao Presente*], publicado em 1978, versa sobre as falsas concepções da história do imperialismo. A esse respeito, foi de grande importância a resposta de Magdoff à pergunta: "O Imperialismo é necessário?". Como réplica a afirmação estendida de que o capitalismo e o imperialismo eram categorias completamente separadas, e que este último não era necessariamente um atributo do primeiro, Magdoff argumentou que o capitalismo foi um sistema mundial desde seus primórdios, e que a expansão imperialista em um sentido amplo foi parte do sistema, tanto como a busca de lucros. Também polemizou com aqueles expoentes da esquerda que pretendiam gerar uma análise do imperialismo moderno mediante uma teoria particular das crises econômicas ou da necessidade de exportação de capital, em vez de reconhecer que o imperialismo era intrínseco às tendências globalizadoras do capitalismo desde seu princípio. Apesar da importância das leis econômicas do movimento do capitalismo na geração do imperialismo moderno, devia evitar-se qualquer explicação simples, mecânica e estreitamente econômica (separada de fatores políticos, militares e culturais). Em troca, as fontes últimas deviam buscar-se no desenvolvimento histórico do capitalismo a partir do século XVI. "A eliminação do imperialismo", concluía Magdoff, "requer a derrocada do capitalismo" (Magdoff, 1978).

Vigiando o conceito de imperialismo

A resposta mais corrente a esses argumentos e a seus derivados consistiu em colocar o termo "imperialismo" (na medida em que estava vinculado ao capitalismo) cada vez mais por fora do reino dos discursos aceitáveis. Assim, foi caracterizado como um termo puramente ideológico. Ao mesmo tempo, houve tentativas de isolar especificamente o termo "imperialismo econômico", dissociando-o –mediante o método estreito e compartimentalizador da ciência social convencional–, do imperialismo político, do imperialismo cultural, etc., para depois submetê-lo a uma crítica especial[86].

[86] O exemplo mais claro disto é Steven J. Rosen e James R. Kurth, *Testing Theories of Economic Imperialism* (1974). Em um ensaio crítico nesse volume, Harry Magdoff concluiu que um "quadro analítico [que] pusesse em compartimentos separados aspectos chave do problema do imperialismo, que são na verdade inseparáveis [seria equivocado]. A tentativa de estabelecer uma diferenciação clara entre temas militares, políticos e econômicos leva a ignorar o mais essencial: a interdependência e interação mútua desses fatores. Tal modo de pensar –incluindo o uso da abstração 'interesse nacional'– é bastante tradicional na ciência social ortodoxa, um fato que de muito apresenta inabilidade histórica de enfrentar tanto o crescimento e a significância do imperialismo ou das [novas] raízes imperialistas no capitalismo monopolista" (Magdoff em Rosen e Kurth, 1974: 86).

Este ataque contra as posturas marxistas e radicais sobre o imperialismo foi tão eficaz que, em novembro de 1999, Prabhat Patnaik escreveu um artigo para *o Monthly Review* intitulado "O que ocorreu com o Imperialismo?", no qual expôs a questão do quase completo desaparecimento do termo nas análises da esquerda nos Estados Unidos e Europa. Era particularmente assombroso que isto tivesse ocorrido em face às intervenções militares norte-americanas (tão abertas como encobertas) em países como Nicarágua, El Salvador, Guatemala, Granada, e Panamá, e apesar do papel predatório das multinacionais em todo mundo (por exemplo, na Índia, onde a *Union Carbide* matou milhares de pessoas). Dizia Patnaik: "Os marxistas mais jovens mostram-se confusos quando se menciona este termo. Os assuntos prementes de nossos dias [...] discutem-se sem referência alguma ao imperialismo [...] O tema virtualmente desapareceu das páginas das publicações marxistas, especialmente naquelas com menor tradição". A história e a teoria do imperialismo, assinalava Patnaik, já não são temas de discussão.

É possível observar o significado histórico deste assunto na cisão ideológica que ocorreu, primeiro, como resposta às lutas sobre a globalização e as novas Guerras Balcânicas, e mais tarde em relação aos ataques de 11 de setembro ao World Trade Center de Nova Iorque e ao Pentágono, e a subseqüente guerra contra o terrorismo. Por um lado, os intelectuais inscritos nas correntes dominantes –particularmente ante a ampliação das operações militares dos Estados Unidos e da OTAN, mas também em resposta a assuntos tais como o apoio norte-americano à Organização Mundial do Comércio (OMC)–, mostraram-se mais dispostos a se reapropriarem do conceito de imperialismo com a intenção de lhe outorgar mais brilho ao que vinha sendo apresentado como a hegemonia benéfica ou o "imperialismo brando" da única superpotência mundial. Por outro lado, os pensadores pós-marxistas e ex-radicais com freqüência assumiram a tarefa de criticar qualquer uso do conceito de imperialismo no sentido marxista clássico, desligando-o do capitalismo, da exploração global, e do imperialismo econômico, e argumentando que, dado que o termo era inaceitável no discurso elegante, devia ser descartado.

Um exemplo disto é o artigo de Tom Barry, intitulado "A Return to Interventionism" ["Um retorno ao intervencionismo"], que apareceu *online* no *Foreign Policy in Focus*, em 11 de março de 2002, em aparente resposta aos ataques de 11 de

setembro e à guerra contra o terrorismo. Barry, que em seus escritos prévios dos anos 1970 não tinha vacilado em adotar o conceito de imperialismo, sustentava:

> Para alguns, especialmente na nova e velha esquerda, esta [a era do Vietnam] foi "Era do Imperialismo", uma era na qual os Estados Unidos estiveram assegurando seu controle sobre os recursos e os estados do mundo "em desenvolvimento". Havia debilidades analíticas nesta crítica antiimperialista, especialmente porque não explicava muito bem por que os Estados Unidos estavam tão profundamente envolvidos em lugares de, aparentemente, tão pouca importância econômica, como o Vietnam do Sul. Tampouco era de grande ajuda a crítica à América do Norte imperial para explicar o lado idealista do intervencionismo norte-americano, a compulsão wilsoniana de levar a liberdade e a democracia ao resto do mundo. Se o objetivo era reformar a política externa dos Estados Unidos, criticando este país como um poder imperial manifesto, isto não tinha efeito nem sobre os fazedores de políticas norte-americanos nem sobre o público. O que sim parecia funcionar, como modo de suavizar as tendências da política externa norte-americana que respaldavam a repressão e a intervenção militar no Terceiro Mundo, era a crítica a partir dos direitos humanos (Barry, 2002).

A partir dessa perspectiva, houve uma razão que bastou para que se abandonasse completamente o tema: o fato de que os "fazedores de políticas dos Estados Unidos", isto é, os representantes do sistema de poder dominante, não terem sido atraídos ao conceito de imperialismo. Adicionalmente, esteve presente o fato de que uma população doutrinada não viu no termo nenhuma relação com a história norte-americana, em parte porque não tinha conhecimento das centenas de intervenções militares nas quais se envolveram os Estados Unidos, nenhuma compreensão mais ampla do significado do termo imperialismo. Depois de tudo, não é certo que os Estados Unidos procuram, primordialmente, com exceção de alguns deslizes aqui e lá, "levar a liberdade e a democracia ao resto do mundo"? Contudo, ao mesmo tempo em que aparecia este artigo, os exércitos norte-americanos estavam realizando operações bélicas no Afeganistão, construindo bases na Ásia central, e lançando intervenções nas Filipinas e outros lugares. Ao mesmo tempo em que a noção de uma "Era do Imperialismo" estava

sendo criticada pela esquerda norte-americana, os comentaristas do sistema e as figuras políticas estavam elogiando a nova era do imperialismo liderada pelos Estados Unidos.

Uma crítica mais influente sobre a noção de imperialismo foi lançada por Michael Hardt e Antonio Negri no livro *Empire* (2000), publicado pelo Harvard University Press. Segundo Hardt e Negri, o imperialismo culminou com a guerra do Vietnam. Para estes autores, a Guerra do Golfo, de 1991, na qual os Estados Unidos lançaram seu poder militar sobre o Iraque, foi realizada "*não como uma função de suas próprias motivações nacionais* [dos Estados Unidos], *mas sim em nome do direito global* […] A força policial mundial dos Estados Unidos opera, não com um interesse imperialista, mas sim com um interesse imperial [quer dizer, em função dos interesses de um Império sem centro e sem fronteiras]. Neste sentido, a Guerra do Golfo anunciou, como afirmava George Bush [pai], o nascimento de uma nova ordem mundial" (Hardt e Negri, 2000).

Em outra passagem do livro, os autores declaravam: "*Os Estados Unidos não constituem –e, na verdade, nenhum outro Estado-nação pode constituir hoje– o centro de um projeto imperialista*". Precisamente esta posição foi a que recebeu maior ênfase nos generosos elogios ao livro de Hardt e Negri que se derramaram desde lugares tais como o *New York Times*, a revista *Times*, o *London Observer* e *Foreign Affairs*[87]. Trata-se de uma posição que nega a relação entre os Estados Unidos e o imperialismo em seu sentido clássico, em seu sentido de exploração, e além disso considera que a extensão da soberania e o poder norte-americanos refletem o "império" e o papel civilizador "imperial" (a extensão da Constituição norte-americana em escala global).

Recentemente, Todd Gitlin, ex-presidente do Students for ao Democratic Society e atual professor de jornalismo e sociologia em Columbia, em um artigo para a página de opinião editorial do *New York Times* (5 de setembro de 2002), escreveu:

> A esquerda norte-americana […] teve sua versão do unilateralismo. A responsabilidade pelos ataques [de 11 de setembro] devia, de algum modo, imputar-se ao imperialismo norte-americano, porque toda responsabilidade deve imputar-se ao imperialismo norte-americano, o qual constitui um perfeito eco da idéia da direita de que todo o bem é e deveria ser de algum modo norte-

[87] Para um tratamento mais detalhado do livro de Hardt e Negri sobre esse tema, veja John Bellamy Foster (2001: 1–9).

> americano. Os intelectuais e ativistas da extrema esquerda não podiam sentir-se muito afligidos com a compaixão e a defesa […] Como sabiam pouco sobre a rede Al Qaeda, classificaram-na sob o rótulo de antiimperialismo, e aos ataques norte-americanos contra os talibans sob o rótulo do Pântano do Vietnam. Para eles, não agitar a bandeira se converteu em uma causa premente […] Os liberais pós-Vietnã agora têm uma oportunidade, livres como estão de nossa ansiedade sessentista pela bandeira e de nossa reflexividade negativa, de abraçar o patriotismo liberal que não pede desculpas e não se acovarda (Gitlin, 2002).

Segundo Gitlin, escrevendo de um lugar da imprensa do *establishment* e que veio publicando artigos que desavergonhadamente elogiam um "imperialismo" norte-americano supostamente benigno, "toda a acusação de 'imperialismo norte-americano' foi um tipo de distorção extrema introduzida pela esquerda". Não importa que o estabelecimento de bases militares norte-americanas permanentes na Arábia Saudita, como conseqüência da guerra dos Estados Unidos contra Iraque em 1991, tenha sido o fator que induziu os fundamentalistas islâmicos a sair da Arábia Saudita (incluída a própria Al Qaeda) e voltar-se para os Estados Unidos. Não importa que Osama bin Laden tenha obtido seu treinamento terrorista nas guerras patrocinadas pelos Estados Unidos que os fundamentalistas islâmicos lideraram contra os soviéticos no Afeganistão. Não importa que Saddam Hussein tenha sido um ex-cliente imperial dos Estados Unidos em tempos da guerra Irã-Iraque (e inclusive até ao momento de sua invasão ao Kuwait). E não importa que a Arábia Saudita e Iraque ocupem o primeiro e o segundo lugar a nível mundial por suas reservas conhecidas de petróleo, ou o fato de que o Afeganistão seja a porta da frente da Ásia central, uma das áreas mais ricas do mundo em reservas de petróleo e gás natural. Finalmente, não importa que os Estados Unidos agora tenham bases militares na Ásia central e estejam dispostos a ficar. De algum modo, apesar de tudo isto, e apesar do fato de que o "suposto imperialismo" atualmente está sendo aclamado amplamente no *mainstream*, a esquerda não se permite tocar no tema do imperialismo norte-americano como parte de uma crítica à política externa dos Estados Unidos. Se o imperialismo está sendo redescoberto, isso só é feito dentro de certos limites ideológicos circunscritos.

Ricos mais ricos e pobres mais pobres, no nível global

Um aspecto essencial da redescoberta do imperialismo nos setores predominantes consiste na justificação do domínio político e militar dos Estados Unidos, separando-o de qualquer noção sobre a crescente brecha em nações ricas e pobres, tal como o enfatizam as teorias marxistas e o destaca o novo movimento antiglobalização e anticapitalista. Um sinal do impacto deste novo movimento anticapitalista global está dado pela medida em que o *establishment* global e seus aliados têm sentido a necessidade de defender seus próprios antecedentes. Uma boa parte desta defesa consiste em afirmar que os militantes antiglobalização não sabem do que estão falando. Dizem-nos que se o *imperium* norte-americano parecer mais dominante que nunca, isto não tem nada a ver com a exploração econômica.

Um exemplo ilustrativo pode ser observado no artigo que escreveu Virginia Postrel, uma das colunistas estáveis em temas econômicos do *New York Times*, em 15 de agosto de 2002. O título era muito atrativo: “The Rich Get Richer and the Poor Get Poorer. Right? Let’s Take Another Look” [“Os ricos se fazem mais ricos e os pobres se fazem mais pobres. Verdade? Vamos dar mais uma olhada”]. O artigo estava pensado para aparecer antes da Cúpula sobre Desenvolvimento Sustentável em Johannesburg, em agosto e setembro de 2002, e seu objetivo era o de refutar Noam Chomsky, de quem se referia a seguinte entrevista: “A desigualdade está crescendo durante o período globalizador, no interior dos países e entre os próprios países”. Segundo Postrel, Chomsky não só estava totalmente equivocado, mas também estava o Relatório sobre Desenvolvimento Humano das Nações Unidas, do ano 1999, o qual chegava à mesma conclusão com base na informação sistematizada pela própria ONU.

Qual era o engano nas afirmações de Chomsky e das Nações Unidas, segundo Postrel e outros defensores da globalização e da liberalização? A informação, insistem, tem muitas falhas.

> O relatório das Nações Unidas, e outros informes também, observam as brechas de renda entre os países mais ricos e os mais pobres, e não entre indivíduos ricos e pobres. Isto significa que indivíduos previamente pobres em países enormes poderiam tornar-se muito mais ricos e quase não aparecer nas estatísticas (Postrel, 2002).

Desta maneira, os defensores neoliberais do sistema global mesclam e confundem duas questões *separadas*: a brecha entre países e a desigual distribuição da renda na população mundial. Em rigor, há uma diferença legítima entre ambos os assuntos. O tamanho dos países é irrelevante quando se examina a brecha entre países. A economia mundial funciona através de diferentes Estados. A história do capitalismo se caracteriza por uma crescente brecha em Estados ricos e pobres, uma brecha que se distingue pelo fato de que os Estados ricos crescem, em boa medida, por meio da exploração de outras nações. Às vezes, um Estado grande é o que explora um grupo de Estados menores. Em outros casos, trata-se de um Estado pequeno que extrai excedente de Estados muito maiores. Pense-se no atual Império Norte-americano e no antigo Império Britânico.

Os ideólogos do capitalismo global, dedicados a demonstrar o caráter benigno do imperialismo norte-americano, insistem em que a globalização e a liberalização conduzirão à igualdade econômica entre nações, grandes e pequenas. Os dados que a ONU exibe, entretanto, provam conclusivamente que isto não ocorreu. Ao contrário, a brecha entre Estados se alargou.

Ainda assim, o *New York Times* não se importa. Importam-lhe as pessoas. Postrel assinala:

> Nas três últimas décadas […] os maiores países do mundo, China e Índia, avançaram economicamente. Também o têm feito outros países asiáticos com populações relativamente grandes. O resultado é que 2,5 bilhões de pessoas viram aumentar seus padrões de vida em direção ao do 1 bilhão de pessoas que vivem nos países já desenvolvidos, decrescendo assim a pobreza global e incrementando a igualdade global. Do ponto de vista dos indivíduos, a liberalização econômica foi um enorme êxito (Postrel, 2002).

Que exemplos! Vejamos a contribuição da Índia à redução da pobreza global. Segundo o mais recente relatório do Banco Mundial, *86% da população da Índia vive com menos de dois dólares diários*[88] . Em 1983, o 10% com maiores ingressos na Índia representavam o 26,7% da renda e dos gastos; em 1991, sua participação era de 28,4%,

[88] Esta informação é para o ano de 1992, o ano mais recente para este tipo de informação que está disponível. O limite de US$ 2 está baseado na paridade do poder de compra. Isto significa que os dados foram ajustados para determinar que quantidade de um determinado encargo de mercadorias de consumo poderia ser comprada por US$ 2, eliminando os efeitos das diferenças entre preços de país em país.

e em 1997 se elevou para 33,5%. Dificilmente se pode dizer que isso é um sinal de crescente igualdade! (Banco Mundial, *World Develpment Report*, edições de 1990, 1996 e 2003)[89] .

Consideremos agora o caso da China. Três décadas atrás, a China era a nação mais desigual do mundo. Então, seus líderes políticos tomaram outro caminho para perseguir seus objetivos. Em lugar da prévia prioridade que lhe atribuía à igualdade, disse aos cidadãos que enriquecer era bom. Respirou-se a iniciativa privada, ampliou-se a abertura aos investimentos estrangeiros, o Estado chinês se sentiu cômodo com as multinacionais norte-americanas, foram dadas as boas-vindas à globalização, entrou o Banco Mundial, e recentemente a China se converteu em membro da OMC.

O resultado foi exatamente o contrário do que o dogma prevalecente nos teria feito esperar, e que Postrel e outros defensores da globalização neoliberal simplesmente assumem como verdadeiro. A China, que alguma vez se destacou por sua devoção à igualdade, tornou-se crescentemente desigual. Tanto é assim que por volta de fins dos anos noventa, a distribuição de renda na China se assemelhava bastante à má distribuição da renda dos Estados Unidos (veja a Tabela 1).

Tabela 1

Distribuição da renda nos Estados Unidos e China
Participação percentual na renda ou no consumo *

	10% inferior	**20% inferior**	**10% superior**	**20% superior**
China	2,4	5,9	30,4	46,6
Estados Unidos	1,8	5,2	30,3	46,4

Fonte: World Bank, *World Development Report* 2000/2001. As informações dos Estados Unidos correspondem a 1997; as da China, a 1998.
* Dependendo da informação disponível, os economistas do Banco Mundial calculam a distribuição da renda por meio da renda ou do consumo.

De fato, existe um robusto conjunto de dados sobre a distribuição da renda em escala

[89] Estes dados foram extraídos das tabelas do Banco Mundial sobre a distribuição de renda –em edições recentes o World Development Report intitulado "Poverty and Income Distribution." Ao calcular os percentuais de distribuição de renda, o Banco Mundial baseia-se em pesquisas em domicílio de renda ou despesas compiladas pelos vários países. No sentido de assegurar que os dados sejam compatíveis, o pessoal do Banco Mundial usa sempre quando possível as despesas domésticas ao invés de dados de renda. No caso da Índia, os dados referidos estão baseados nos gastos domésticos *per capita*.

mundial. A informação foi desenvolvida mediante um exaustivo e muito competente estudo realizado pelo Branco Milanovic, um economista do Banco Mundial. Milanovic se internou na incrível quantidade de informação estatística dos computadores do Banco Mundial e seu estudo deu origem a um panorama sobre a distribuição de renda da população mundial em 1988 e 1993. Demonstra que, em rigor, a desigualdade aumentou durante esses anos (veja a Tabela 2).

Tabela 2
Distribuição da renda mundial: porcentagens acumuladas de população e rendas
Participação percentual na renda ou no consumo*

Percentual acumulado da população mundial	Percentual acumulado da renda mundial 1988	1993
10% inferior	0,9	0,8
20% inferior	2,3	2,0
50% inferior	9,6	8,5
75% inferior	25,9	22,3
85% inferior	41	37,1
10% superior	46,9	50,8
5% superior	31,2	33,7
1% superior	9,3	9,5

Fonte: Branko Milanovic (World Bank, Development Research Group), "True World Income Distribution, 1988 and 1993: First Calculation Based on Household Surveys

Alone", *The Economic Journal* , 112 (January 2002), pp. 51-92.

É notável que, em 1993, o 1% mais rico recebeu uma parte maior (9,5%) da renda mundial que os 50% mais pobre, enquanto que 5% mais rico, nesse mesmo ano, tinham uma participação na renda que excedia com acréscimo a de 75% mais pobre e estava aproximando-se da renda do 85% mais pobre. (Milanovic explorou a informação com muito mais detalhe do que se apresenta aqui, e concluiu que 1% mais rico tinha a mesma renda que 57% mais pobre das pessoas deste planeta). Estes números são exatamente o que alguém poderia esperar da história completa do capitalismo, o qual prospera mediante uma ampliação da brecha entre ricos e pobres, uma lei do sistema que agora opera sobre um espaço global. Esta exploração global é o núcleo do imperialismo, que é tão básico para o capitalismo, e tão inseparável, como o é a própria acumulação. Mas isto não é tudo em relação ao imperialismo, o qual representa uma história complexa que contém fatores políticos, militares e culturais (raciais). A partir de uma perspectiva marxista, o imperialismo econômico não está realmente separado destes outros elementos, que são, igualmente, parte do desenvolvimento capitalista global. Do mesmo modo que a busca de lucros é o mantra do *imperium* norte-americano, seu poder militar e político está apontado para estender esta busca e para ampliar seu alcance em escala mundial, colocando em todo momento e sempre em primeiro lugar os interesses das corporações e do Estado norte-americanos.

O redescobrimento do imperialismo no seio do *mainstream* só significa que na atualidade estes processos estão sendo apresentados, especialmente por parte dos círculos governantes nos Estados Unidos, como inevitáveis, como uma realidade da qual não se pode escapar. Entretanto, é claro que a revolta contra esta nova fase do imperialismo apenas começou. A maior parte da população mundial conhece aquilo que os comentaristas norte-americanos convenientemente esquecem, isto é, que o imperialismo dos Estados Unidos se parece com o dos impérios exploradores do passado, e provavelmente sofrerá o mesmo destino, com revoltas internas e com os “bárbaros” a suas portas.

Bibliografia

Barry, Tom 2002 “A Return to Interventionism” em *Foreign Policy in Focus*, 11 de março. Em <http://fpif.org>.

Boot, Max 2001 “The case for American Empire” em *Weekly Standard*, Vol. 7, Nº 5, 15, outubro.

Golub, Philip S. 2002 “The Dynamics of World Disorder. Westward the Course of Empire” em *Le Monde Diplomatique*, septembro. Edição em inglês em <http://mondediplo.com>.

Foster Bellamy, John 2000 “Harry Magdoff,” em Arestis, Phillip e Sawyer, Malcolm *A Biographical Dictionary of Dissenting Economists* (Northampton, Mass.: Edward Elgar).

Foster Bellamy, John 2001 “Imperialism and ‘Empire’” em *Monthly Review* (Londres) Nº 53, dezembro.

Hardt, Michael e Negri, Antonio 2000 Empire (Cambridge, Mass: Harvard University Press).

Hobston, John 1938 (1902) *Imperialism. A Study* (Londres: Georg Allen & Unwin).

Ignatieff, Michael 2002 “Barbarians at the Gate?” em *The New York Review of Books*, 28 de julho.

Ikenberry, John 2002 “America’s Imperial Ambition” em *Foreign Affairs*, Vol. 81, Nº 5, setembro-outubro.

Jalée, Pierre 1971 *El Imperialismo en 1970* (México: Siglo XXI).

Magdoff, Harry 1969 *The Age of Imperialism: The Economics of U.S. Foreign Policy* (Nova Iorque: Monthly Review Press).

Magdoff, Harry 1978 *Imperialism: From the Colonial Age to the Present* (Nova Iorque: Monthly Review Press).

Milanovic, Branko 2002 “True World Income Distribution, 1998 and 1993: First Calculation Base on Household Survey Alone” em *The Economist Review*, novembro.

Patnaik, Prabhat 1990 “Whatever Happened to Imperialism?” em *Monthly Review*, novembro.

Postrel, Virginia 2002 “The Rich Get Rich and the Poor Get Poor Right? Let’s Take Another Look” em *The New York Time*, 15 de agosto.

Rosen, Steven J. e Kurth, James R. 1974 *Testing Theories of Economic Imperialism* (Lexington, Mass.: Lexington Books).

Walker, Martin 2002 “America’s Virtual Empire” em *World Policy Journal*, Vol. 19, verão.

Terry Eagleton∗

UM FUTURO PARA O SOCIALISMO?∗∗

∗ Professor de Literatura Inglesa na Universidade de Oxford.

∗∗ Tradução de Rodrigo Rodrigues.

O augure é aquele que procura prever o futuro para poder controlá-lo. Sua tarefa é farejar nas vísceras do sistema social para decifrar os presságios que assegurem a seus governantes que o sistema perdurará. Em nossos dias, é geralmente um economista ou um executivo dos negócios. O profeta, em troca, não tem interesse em prever o futuro, mas sim para nos advertir que, a menos que troquemos de caminho, é improvável que tenhamos um futuro. Ou, em todo caso, se o tivéssemos, seria um futuro profundamente desagradável. Sua preocupação é denunciar a injustiça do presente, não sonhar com uma perfeição futura; mas como não se pode identificar a injustiça sem recorrer a uma noção de justiça, alguma forma de futuro já está implícita nesta denúncia. Assim como o presente está feito, em grande medida, pelo que não chegou a ocorrer no passado, assim também uma imagem do futuro pode ser espionada, negativamente, obliquamente, no que está faltando no presente. A melhor imagem do futuro é o fracasso do presente. Ou de outro modo: nas contradições do presente, nos lugares onde fracassa em ser idêntico a si mesmo, naquilo que é totalmente integral a ele e ainda assim é descartado como muito desperdício e excedente, é ali onde os brilhos do futuro podem ser discernidos como os resplendores através dos talhos em um tecido.

Um futuro que de algum modo não estivesse em linha com o presente seria ininteligível, tanto como seria indesejável um futuro que estivesse *somente* em linha com o presente. Um futuro desejável deve ser um futuro possível, de outro modo chegaremos a desejar inutilmente e, por fim, como o neurótico descrito por Freud, adoeceríamos de nostalgia. Por outro lado, se simplesmente eliminarmos o futuro de nossa leitura do presente, cancelamos a "futuridade" do futuro, tal como o novo historicismo trata de apagar o passado do passado. O utopista seriamente bizarro, que tem sua cabeça enterrada mais obstinadamente na areia, é o pragmático cabeça-dura que imagina que o futuro será mais ou menos como o presente, só que um pouco mais.

Como alguém recentemente descreveu o futuro pós-moderno: o presente com mais opções. A pura fantasia desta ilusão pragmática apoiada na sabedoria da rua, isto é, que o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Times Square, Brad Pitt e os biscoitinhos com pedacinhos de chocolate ainda estarão ali no ano 5000, faz que os apocalípticos cabeludos e de olhos selvagens pareçam uns moderados insensíveis. Não importa o que pense Francis Fukuyama, o problema não é que vamos ter muito pouco futuro, mas sim muito, muito. Má sorte; nossos filhos provavelmente viverão tempos muito interessantes.

Falando de Fukuyama, pode-se recordar que entre as coisas que se repetem historicamente está o anúncio da morte da própria história, a qual foi promulgada muitas vezes, do Novo Testamento até Hegel. Como qualquer outra repetição, é uma das coisas que faz com que a história continue andando como sem dúvida poderá julgar o próprio Fukuyama ao olhar sua correspondência. O fato de anunciar o fim da história, o que simplesmente adiciona algo mais à história, coloca um conflito interessante com a própria declaração, e é uma espécie de contradição performática. O último dos prematuros obituários jogados sobre a história, ou possivelmente mais precisamente sobre a ideologia, foi o dos ideólogos do fim da história, nos anos 1950. Com o Vietnam, o Poder Negro, e o movimento estudantil a ponto de surgir, tal obituário demonstrou ser uma profecia singularmente inepta. Como poderia ter observado Oscar Wilde, equivocar-se sobre o fim da história uma vez é desafortunado, equivocar-se duas vezes é pura negligência.

É muito provável, por exemplo, que se produza uma gravíssima crise do capitalismo nas próximas décadas, que não é o mesmo que dizer que isto será assim, ou que haverá socialismo. Que o futuro esteja destinado a ser diferente do presente, é obvio, não garante que será melhor. Bem poderia chegar a ser pior. De um modo ou outro, não há nada que seja inevitável, o que é excelente, já que o inevitável é usualmente desagradável. E a menos que alguém se oponha ao inevitável, as pessoas nunca descobriram quão inevitável realmente era. Mas enquanto Ocidente conduz suas carretas em círculos cada vez mais apertados, refugiando-se e fechando as portas a uma crescente população alienada, deslocada, despossuída, tanto a nível local como no exterior, e enquanto a sociedade cívica é crescentemente arrancada de coalho, não faz falta um Nostradamus para antecipar turbulências no horizonte. Politicamente falando,

não se pode deixar que as forças do mercado se desdobrem em ausência de uma boa rede de amparo social uma vez que, de outro modo, corre-se o risco de grande instabilidade e ressentimento; mas economicamente falando, é exatamente esse tipo de proteção o que as forças do mercado destroem. Neste sentido, o sistema se oferece para minar sua própria hegemonia, sem muita necessidade de ajuda da esquerda. O que é de temer, não é tanto que a história meramente se repita a si mesma, mas sim a perspectiva de que comece a desembaraçar-se pelas costuras, enquanto a esquerda ainda está dispersa e desorganizada e, portanto, é incapaz de conduzir as precárias e espontâneas revoltas por caminhos produtivos. Então, o problema é que, a menos que ocorra o contrário, muita mais gente poderia sair machucada.

Isso é até muito mais lamentável quando alguém considera a notavelmente módica proposta que está impulsionando a esquerda. Tudo o que a esquerda deseja ver são condições que permitam à totalidade dos habitantes do planeta comer, trabalhar, exercer sua liberdade, viver dignamente, e coisas do estilo. Isso é escassamente revolucionário. Mas é um sinal das calamidades presentes o fato de que, na verdade, necessitar-se-ia de uma revolução para alcançar tais objetivos. Isso é assim pelo extremismo do capitalismo, não do socialismo. A propósito: dizer que as coisas estão muito mal é o tipo de afirmação simplista que distingue os radicais dos reformistas liberais, embora não aconteça do mesmo modo com os conservadores. Surpreendentemente, em uma forma de vida social que é incapaz de estar à altura inclusive de seus próprios ideais parciais, os liberais, os pragmáticos e os modernizadores, aferram-se à sua ilusão extraordinariamente utópica de que nada está *fundamentalmente* mal. Os conservadores, pelo contrário, têm muita razão ao ver que há algo mal nos próprios fundamentos do sistema, mas costumam estar equivocados com relação ao que está mau. A forma mais ostensivamente *naïve* do idealismo não é o socialismo, mas sim a crença de que, lhe dando o tempo suficiente, o capitalismo alimentará o mundo. Quanto tempo mais se permitirá que esta visão permaneça, antes que seja julgada desacreditada?

Por tudo isto, nunca estive muito convencido de que termos como otimismo e pessimismo tenham muito sentido político. O que importa –o que é na verdade condição necessária para qualquer ação moral ou política frutífera– é o realismo, que às vezes nos faz nos sentir desanimados e outras jubilosos. Pode-se qualificar um discurso como

autenticamente realista se soa ilusório aos cínicos e cru aos românticos. Em uma recente conferencia do *Socialist Workers Party* (SWP) em Londres, um entusiasta camarada ficou de pé para anunciar que "nunca existiram tantas oportunidades revolucionárias" como no presente. Possivelmente, durante uma década, este camarada tenha estado sentado em um quarto escuro, com a cabeça coberta por um saco de papel. Há por certo socialistas que diriam isto inclusive em meio de uma terra devastada por uma explosão nuclear, com pelo menos um de seus braços arrancados. Contudo, a questão é estar afligidos pelas razões corretas, que é onde a esquerda às vezes se equivoca. Por isso, me permitam colocar algumas razões para que a esquerda *não* se sinta desalentada.

Em primeiro lugar, penso que é um engano imaginar que a atual crise da esquerda tenha muito que ver com o colapso do Comunismo. É obvio que não ajuda o fato de que não haja atualmente quase nenhum exemplo de relações sociais não-capitalistas para assinalar no mundo; mas alguns na esquerda acreditavam que as relações sociais não-capitalistas não eram certas tampouco no bloco Soviético; e poucos socialistas se desencantaram ante os eventos de finais dos anos 80, uma vez que para desiludir-se primeiro terá que estar iludido. A última vez que a esquerda ocidental esteve massivamente iludida com o stalinismo foi faz muito tempo, nos anos 1930. Desse modo, se se quer observar a mais efetiva crítica a esse sistema, não terá que recorrer ao liberalismo ocidental, mas sim às maiores correntes do marxismo, que sempre foram muito mais radicais em suas resistências ao stalinismo que Isaiah Berlin. De qualquer maneira, a esquerda global já estava em uma profunda crise antes que o primeiro tijolo fosse arrancado do Muro do Berlim. Se houver razão para que a esquerda se sinta desanimada pelo final do comunismo, é mais porque tal colapso demonstrou o formidável poder do capitalismo –que na forma de uma deliberadamente ruinosa corrida armamentista definiu em grande medida que o bloco soviético se colocasse de joelhos– e nem tanto pelo desmoronamento de uma valiosa forma de vida encarnada pelos Ceaucescus. Ainda assim, com todas suas horrendas conseqüências, os sucessos dos finais dos anos 80 foram uma revolução; e não se supunha, ao menos de acordo com alguns teóricos pós-modernos, que existissem revoluções por aqueles anos já que não havia totalidade para ser revolucionada nem nenhum sujeito coletivo para fazer a revolução. É então profundamente irônico que justo quando estas doutrinas estavam fora de moda no Ocidente, tenham ganhado substância política na Europa Oriental.

Tampouco a suposta apatia da população é uma razão suficientemente boa para sentir-se abatidos, em grande medida porque é um mito. As pessoas que clamam contra os refugiados e exigem o direito a proteger sua propriedade com uma bomba de nêutrons podem ser de poucas luzes, mas não são apáticas, nem trogloditas drogados pela televisão. Há muitos bons cidadãos ao norte do lugar onde vivo, a Irlanda, que são totalmente não-apáticos. Os homens e as mulheres costumam ser indiferentes somente com relação às políticas que são displicentes com eles. É possível que as pessoas não pensem bem dos políticos, nem nas teorias da mais-valia, mas se alguém trata de construir uma auto-estrada através de seus pátios ou de fechar as escolas de seus filhos, vão protestar rapidamente. E por que não? É racional resistir a um poder injusto se as pessoas podem fazê-lo sem muito risco e com uma razoável probabilidade de êxito. Tais protestos podem não ser efetivos, mas esse não é o ponto em discussão. Também é racional, desde meu ponto de vista, recusar a alternativa de mudança política radical sempre e quando o sistema for capaz de dar alguma gratificação, por magra que seja, e enquanto as alternativas continuem sendo perigosas e obscuras. De qualquer modo, a maioria das pessoas tem que investir muita energia simplesmente em sobreviver, em assuntos materiais imediatos, para ter muito tempo para a política. Também investimos um bom grau de energia física em um amor masoquista pela lei, uma submissão ao super-eu profundamente desfrutável, inclusive quando também é verdade que obtemos deleite sádico ao ver tal autoridade vir-se abaixo. Por todas estas razões, é muito difícil pôr em marcha uma mudança radical. Mas enquanto a demanda de ser razoáveis em nossos dias significa “tranqüilizar-se”, nos anos 1790 significava levantar barricadas. Mais ainda, uma vez que um sistema político deixa de ser capaz de fornecer suficiente gratificação para sujeitar seus cidadãos, e uma vez que alternativas de baixo risco e realistas emergem, então a revolta é tão previsível como a palavra *like* na conversação de um calouro de Cornell. A queda do *apartheid* seria um bom exemplo em nossos dias.

Há pouca evidência, então, de que a cidadania seja em geral abúlica ou complacente. Pelo contrário, a evidência sugere que está grandemente alarmada a respeito de um número importante de assuntos, inclusive quando a maioria está tão longe de virar para o socialismo em busca de soluções, como o está da teosofia. Entretanto, tampouco terei que exagerar a falta de resistência de esquerda, se se observar o Movimento dos Sem Terra no Brasil, a militância da classe trabalhadora

francesa, a agitação estudantil contra os *sweatshops* nos Estados Unidos, as incursões anarquistas contra o capitalismo financeiro, para dar alguns exemplos. A tese do "desaparecimento da classe trabalhadora” tampouco pode suportar um escrutínio minucioso. É verdade que nas sociedades capitalistas avançadas o proletariado diminuiu em tamanho e significação; mas o proletariado, no sentido de trabalhadores manuais industriais assalariados, não é o mesmo que a classe trabalhadora. As pessoas não deixam de ser parte da classe trabalhadora porque se convertem em garçom ao invés de trabalhador têxtil. Em termos gerais, “proletariado” denota um tipo de trabalho, enquanto que “classe trabalhadora” denota uma posição dentro das relações sociais de produção. Esta confusão surgiu, em parte, porque nos tempos de Marx a classe trabalhadora *era* mais ou menos idêntica ao proletariado industrial. Em qualquer caso, o proletariado, em um sentido estritamente técnico, cresceu absolutamente em termos globais. Pode-se argumentar que, em termos globais, declinou em relação com outras classes; mas nunca houve um requisito de que a classe trabalhadora seja a *maioria* para qualificar como agente revolucionário.

Tampouco há nenhum requisito que indique que a classe trabalhadora deva ser a mais empobrecida e desgraçada. Há muita gente –vagabundos, idosos, desocupados, o que suponho hoje poderíamos chamar *lumpen-intelligentsia*– que está muitíssimo pior. Alguns socialistas viram a classe trabalhadora como agente da mudança revolucionária não porque sofra muito –às vezes o faz, às vezes não–, mas sim porque está situada de tal maneira dentro do sistema capitalista para ser efetivamente capaz de substituí-lo. Da mesma forma outras forças radicais, a classe trabalhadora está de uma vez na raiz e nas próprias fontes do sistema e ainda assim é incapaz de ser totalmente incluída nele; é parte de sua lógica e também parte da subversão do sistema e, portanto, em um sentido exato do termo, é uma força desconstrutiva. Se para o marxismo a classe trabalhadora tem um papel especial, não é porque seja especialmente miserável nem necessariamente numerosa, mas sim porque é, no sentido freudiano, “sintomática”. Como tal, é aquilo que representa a contradição, a qual, como os limites de um campo, estando de uma vez dentro e fora –*ex-tempo*, como diz Lacan– manifesta algo da lógica dual ou contraditória do sistema como um todo. Se em algum sentido é uma “totalizadora” desse sistema, o é porque representa as contradições do regime como um todo, e deste modo escapa a qualquer totalização harmoniosa.

Podemos nos esquecer, então, da idéia de que os socialistas escolhem a classe trabalhadora como uma força transformadora, enquanto que outros poderiam optar pelos palhaços de circo ou os farmacologistas ruivos. Quem a não ser os homens e mulheres que criam o sistema, cujas vistas dependem dele, e que são capazes de fazê-lo funcionar justa e coletivamente, e que se beneficiariam mais com semelhante mudança, *deveriam* substituí-lo? Os oftalmologistas sardentos? Os que medem mais de 1.60 metros e vivem ao oeste de Shannon?

A palavra "proletariado" –*proletarius* em latim– assinalava no mundo antigo a aqueles que serviam ao Estado produzindo filhos –fabricando força de trabalho– porque eram muito pobres para servi-lo com suas propriedades. O proletariado, em outras palavras, tem tanto a ver com a produção sexual quanto com a material; e como a carga da reprodução sexual recai mais sobre as mulheres que sobre os homens, não é uma hipérbole dizer que no mundo antigo a classe trabalhadora era uma mulher. Como, em efeito, é-o em forma crescente na atualidade. O geógrafo David Harvey se refere às forças opositoras do futuro como "proletariado feminilizado". Essas tediosas velhas rixas entre socialistas e feministas são cada vez mais supérfluas por causa do avanço do próprio capitalismo. É o capitalismo, embora não creiam, que está jogando os socialistas e as feministas nos braços uns dos outros (falo, é obvio, metaforicamente). Certamente que estas forças opositoras podem fracassar. Mas isto é um assunto diferente, ou seja, que tais forças não existam absolutamente.

A esquerda deveria estar triste porque o marxismo foi finalmente desacreditado? Não, porque não o foi. Foi estrondosamente *derrotado;* mas isto é um assunto diferente. Considerá-lo desacreditado seria como dizer que Moçambique está desacreditado porque foi dominado pelos portugueses. Se o marxismo tiver sido desacreditado pela queda do bloco soviético por que não foi desacreditado já nos 60 e nos 70, quando sabíamos muito bem que tipo de grotesco socialismo travestido era o bloco socialista? A teoria marxista não foi declarada em bancarrota intelectual, em parte porque não houve necessidade. Não é que esteja sem respostas, mas sim está fora da discussão. Não se trata tanto de se for verdadeira ou falsa, mas sim –para usar uma frase foucaultiana– de que não está mais "na verdade". Uma mudança cultural e política total a deixou para trás como uma força prática, mas dificilmente a refutou como uma descrição do mundo. Na verdade, como uma descrição do mundo o que poderia ser mais adequado que um

documento de 1848, refiro-me ao *Manifesto Comunista*, que prognostica a expansão da globalização, a aprofundamento das desigualdades, o crescente empobrecimento e a intensificação da guerra? Este escrito está, atrevo-me a afirmá-lo, muito menos desatualizado que as análises de Maynard Keynes.

De todo modo, quando alguns dizem que o marxismo está desacreditado ou é irrelevante, estão implicando que sabem exatamente o que é o marxismo, o qual –devo dizer– é muito mais do que eu sei.

Os devotos antiessencialistas falam do fracasso de marxismo, como se pudéssemos isolar alguma essência do credo que agora se desintegrou. Mas descobrir o que é peculiar ao marxismo como doutrina não é uma questão fácil. A preocupação pelas classes? Certamente não: Marx e Engels mesmos insistiram que isto não era novo para eles. A revolução política, a luta de classes, a abolição da propriedade privada, a cooperação humana, a igualdade social, e o fim da alienação e das forças do mercado? Tampouco: muitos esquerdistas compartilharam estas visões sem ser marxistas. William Blake, por exemplo, advogava por quase todas elas. A determinação econômica da história? Bom, possivelmente se está ficando um pouco mais morno; mas Sigmund Freud, ele mesmo nada amigo do marxismo, sustentou que o motivo básico da vida social era econômico, e que sem esta surda compulsão estaríamos atirados todos os dias em interessantes posturas de gozo (*jouissance*). As diferentes fases materiais da história como determinantes de diferentes formas de vida social? Bom, isto era quase um lugar comum para o Iluminismo radical.

O socialismo tampouco sofre uma bancarrota no sentido de estar carente de idéias. Ainda há muitas boas idéias de esquerda em todas as partes, e um não menos fértil e lhe sugiram *corpus* de trabalho sobre como poderia ser uma economia socialista, sobre até que ponto os mercados ainda seriam necessários para certas funções, entre outros temas. As pessoas poderiam adicionar, também, que os estertores do século XX não presenciaram absolutamente a derrota do impulso revolucionário, mas sim uma mudança de domicílio. Em suas décadas centrais, viveu-se a vitória do anticolonialismo –o movimento radical mais bem-sucedido da época moderna– que varreu os velhos impérios de seus escabelos de poder. O socialismo foi descrito como o maior movimento de reforma da história, mas a luta anticolonial foi de longe o mais bem-sucedido. Não; nenhuma destas configura uma boa razão para se sentirem tristes.

Tampouco o é a crença de que o sistema capitalista é invulnerável. Alguns radicais desencantados podem sustentar semelhante postura, mas o FMI por certo não o faz. O FMI é muito consciente da repugnante instabilidade de todo este negócio; uma instabilidade que, ironicamente, a globalização aprofunda. Porque se cada pedacinho do mundo está conectado com cada um dos outros pedacinhos; depois, uma oscilação em um ponto pode significar uma sacudida em outro, e uma crise em um terceiro. Neste sentido, a permanente oscilação do sistema é também uma fonte de vulnerabilidade.

Então, a esquerda *deve* ter pena de quê? A resposta é certamente óbvia: não é que o sistema seja monumentalmente estável, mas sim de que é formidavelmente poderoso. Muito poderoso para nós no presente ou, diria eu, em qualquer futuro a curto ou médio prazo. Significa isto que o sistema simplesmente não se deterá e seguirá nos incomodando como uma pessoa chata em um bar? Não. É perfeitamente capaz de deter-se abruptamente, sem a ajuda de seus opositores políticos. Se isto for uma boa ou uma má notícia para tais opositores é uma questão discutível. Não faz falta o socialismo para que paralise o capitalismo, só faz falta o capitalismo mesmo. O sistema é certamente capaz de cometer um *haraquiri.* Mas *sim,* faz falta socialismo ou algo parecido, para que o sistema possa ser derrubado sem que nos jogue todos na barbárie. E é por isso que as forças de oposição são tão importantes: para resistir tanto quanto for possível ao fascismo, ao caos, e à selvageria que certamente surgirão de uma crise maiúscula do sistema. Walter Benjamin sabiamente observou que a revolução não é um trem fora de controle, é a aplicação dos freios de emergência. Bertolt Brecht acrescentou que o capitalismo, e não o comunismo, era radical. Neste sentido, o papel das idéias socialistas é o de proteger o futuro que ainda não nasceu – oferecer, não uma tormenta, mas sim um lugar de refúgio nesta tempestade que é a história.

Bibliografia

Blackburn, Robin (ed.) 1991 *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism* (Londres: Verso).

Callinicos, Alex 1989 *Against Postmodernism* (Cambridge: Polity Press).

Eagleton, Terry 1998 *The Illusions of Postmodernism* (Londres: Blackwell Publishing).

Hardt, Michael & Negri, Antonio 2000 *Empire* (Cambridge: Harvard University Press).

Harvey, David 2000 *Spaces of Hope* (Los Angeles: University of California Press).

Marx, Karl e Engels, Friedrich (1848) 1968 *The Communist Manifesto* (Harmondsworth: Penguin).
Williams, Raymond 1982 *Towards 2000* (Londres: Hogarth).

Atilio A. Boron*

A QUESTÃO DO IMPERIALISMO**

** Secretário Executivo do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO).

* Tradução de Simone Rezende da Silva

Neste artigo, propomo-nos a examinar algumas questões relativas à teorização contemporânea sobre o imperialismo, tema que, afortunadamente, tem recobrado nos últimos anos uma centralidade que nunca deveria ter perdido. Um dos grandes paradoxos da história recente da América Latina havia sido a desaparição de uma discussão séria sobre o imperialismo e sobre a dependência precisamente em momentos em que as condições objetivas do capitalismo latino-americano exibiam um agravamento sem precedentes da dependência externa, a impressionante erosão da soberania nacional dos estados e uma submissão sem precedentes aos ditames do imperialismo. Que tal situação não era privativa da América Latina o testifica a observação do marxista indiano Prabhat Patnaik que, em seu breve ensaio na *Monthly Review* no começo da década de noventa, comprovava, com assombro, que os termos “imperialismo” ou “imperialista” haviam praticamente desaparecido da imprensa, da literatura e dos discursos de socialistas e comunistas (Patnaik, 1990: 1-6).

Não obstante, tratava-se mais de um eclipse que de uma desaparição porque, como se dizia acima, a situação começou a mudar. Depois de uma prolongada ausência intelectual e política que se estendeu ao longo de quase trinta anos, a problemática do imperialismo que havia suscitado alguns dos mais importantes debates teóricos e práticos das sociedades latino-americanas na década de sessenta reapareceu com força na esfera pública em sintonia com o acelerado debilitamento da hegemonia ideológica e política do neoliberalismo. Convém sublinhar o fato de que tal irrupção não tem lugar somente nas discussões das forças políticas ou dos grupos intelectuais. Aparece, também, na linguagem comum e corrente utilizada pelos meios de comunicação de massas, produzindo um certo deslocamento –não total mas importante– do eufemismo que até esse momento se havia empregado para aludir ao fenômeno do imperialismo sem ter que nomeá-lo: globalização.

Por que se produziu o retorno do reprimido?

Não deixa de ser sintomático da situação da cultura latino-americana que esta reaparição temática tenha sido “autorizada”, para usar um termo que pode soar gratuitamente provocativo, porém mais ajustado às circunstâncias, pelo ressurgimento da discussão em torno ao imperialismo não apenas na periferia do sistema capitalista, mas também em seu próprio núcleo fundamental: Estados Unidos. De fato, não é um mistério para ninguém que, se o tema foi reinstalado nos meios acadêmicos e no espaço público da América Latina, isso foi em grande medida possível porque primeiro “entrou na moda” nos Estados Unidos. A ninguém escapa que a dinâmica social desencadeada nesse país como conseqüência das políticas neoliberais (que adquiriram ressonância universal com as grandes mobilizações de Seattle) e as crescentes tensões e contradições que a dominação imperialista desencadeou no cenário internacional –no qual o arrasamento do Afeganistão e a invasão e posterior ocupação militar do Iraque sobressaem por sua crueldade e dramatismo- jogaram um papel decisivo na abertura de um debate que, não por casualidade, não pudera ser aberto pelas longas e heróicas lutas da resistência antiimperialista da periferia. Com o colapso da ordem mundial do pós-guerra e o indissimulado unipolarismo que começa a prevalecer desde os anos de Bill Clinton, e que alcançaria inéditas proporções durante a presidência de George Bush Jr., a discussão em torno à natureza imperialista dos Estados Unidos e do sistema internacional modelado à sua imagem e semelhança converte-se em um tema imprescindível. Claro que, tal como acontecera quando os colonialistas da Inglaterra vitoriana falavam da “pesada carga do homem branco” ao ter de levar sua “civilização” aos confins da África negra (e, de passagem, ocultar a bárbara pilhagem a que submeteram os povos originários), os modernos teóricos do imperialismo concebem as políticas do governo de George W. Bush como verdadeiras cruzadas contra os numerosos inimigos do bem disseminados por todo o planeta.

Para os ideólogos do império, sempre preocupados em ocultar sua essência exploradora e predatória, a nova realidade que se configura com a desaparição da União Soviética desata uma ampla discussão sobre a natureza da nova ordem imperial cuja existência e violentas características já não podem seguir ocultando-se sob o manto do enfrentamento entre “mundo livre” e “totalitarismo comunista” próprio dos anos da Guerra Fria[90]. Nesta inédita conjuntura, o imperialismo assoma com um novo rosto, envelhecido e

---

[90] Sobre este tema, ver o capítulo de Perry Anderson neste mesmo livro.

rejuvenescido: se antes a expressão era considerada como ofensiva, os novos desenvolvimentos históricos teriam de resignificá-la, dotando-a de uma carga fortemente positiva. A transição norte-americana da república ao império, tão temida pelos críticos liberais e esquerdistas dos anos sessenta e setenta do século passado, se consumou em meio aos hinos triunfais entoados por uma legião de neoconservadores, na qual os fundamentalismos cristãos e judaicos marcharam lado a lado com os grandes monopólios do complexo militar e industrial e os falcões de Washington[91]. Se antes os intelectuais orgânicos do sistema insistiam em exaltar os valores republicanos e democráticos, agora assumem claramente, e sem remorso algum, sua condição de imperialistas e asseguram: "Se somos um império, qual o problema? Que há de mau isso?" O império deixa de ser uma condição censurável a partir de raciocínios éticos e políticos para transformar-se em uma obrigação humanitária. Somos uma nação "indispensável" e "insubstituível" –como diria mais de uma vez Madeleine Albright, a Secretária de Estado do "progressista" governo de Bill Clinton–, um tipo de império benévolo que nem oprime nem explora, mas sim corta os sete mares para libertar os povos das correntes do atraso e da opressão e para semear o livre comércio e a democracia.

Autores tais como Samuel P. Huntington, Zbignieb Brzezinski, Charles Krauthammer, Thomas Friedman, Robert Kagan, Normam Podhoretz e Michael Ignatieff, entre tantos outros, foram pródigos no momento de lançar, já sem desnecessários eufemismos, o argumento imperialista de modo completamente descarado. De acordo com o mesmo, os Estados Unidos aparecem como um benévolo império cuja função messiânica e redentora o impulsiona a deflagar "guerras humanitárias" para derrotar os malvados, levar a chama da democracia aos mais apartados rincões do mundo e a consagrar a liberdade de comércio como a condição indispensável para a conquista e o desfrute de todas as liberdades e para o fortalecimento da democracia.

Por outra parte, para os críticos do império a situação não estava isenta de sérios desafios: com a constituição de uma única superpotência imperial, deviam enfrentar uma situação inédita, muito distinta à do passado, quando as rivalidades entre várias potências imperialistas ofereciam um quadro bem diferente, que requeria uma cuidadosa revisão e atualização de algumas das teses centrais da teoria marxista do imperialismo. A aberta reafirmação e defesa da vocação imperialista dos Estados Unidos tiveram, se o anterior não

[91] Cf. Wallerstein (2005).

fosse pouco, um enorme impacto ideológico sobre a esquerda política e intelectual. Tudo isso explica, ao menos em parte, o abandono em que caiu, por um período de uns vinte anos, o emprego da palavra imperialismo. Se a literatura das últimas duas décadas do século passado for revisitada, comprovar-se-á que, praticamente, a palavra desaparece por completo e aqueles que tinham a ousadia de levantá-la eram rapidamente silenciados. Dizia-se que a globalização havia acabado com tudo aquilo e que o imperialismo era um fenômeno do passado.

Portanto, não foi casual que tenha sido precisamente no centro do império que veio à luz pública uma obra publicada na alvorada do novo milênio e que, da noite para o dia, fosse aclamada como a nova síntese teórica que condensava em suas páginas toda a riqueza e complexidade da nova realidade. Essa obra é, naturalmente, *Império*, o livro de Michael Hardt e Antonio Negri, oportunamente publicado no ano 2000 (Hardt & Negri, 2000). A partir da publicação dessa obra, a discussão sobre o tema instala-se em um lugar privilegiado não somente nos fechados âmbitos da academia, mas também, inclusive, na própria esfera pública, penetrando nas outrora inóspitas regiões controladas pelos grandes meios de comunicação de massas que abriram com júbilo seus bem guardados portais para dois intelectuais de esquerda que, por trás de uma linguagem obscura e por momentos esotéricos, sustentavam uma tese que soava como música celestial para as classes dominantes do império e seus falcões de Washington: o surgimento do império –agora escrito assim, com maiúsculas– apontava o fim do imperialismo[92]. De fato: Hardt e Negri constroem um silogismo em que, ao conceber o imperialismo como um reflexo direto do nacionalismo, concluem que com a inelutável desaparição do estado-nação chega também a seu fim o ciclo imperialista. Verifica-se, devido ao anterior, o trânsito para uma nova lógica global de domínio, o Império, uma estrutura desterritorializada, etérea e descentrada paradoxalmente trazida ao mundo pela dinâmica incessante de sua própria negação, a multidão.

Porém, também havia outros fermentos de mudança que permitem uma compreensão mais acabada do ressurgimento da discussão sobre o imperialismo. No passado as grandes lutas desencadeadas na periferia do sistema –causadoras, por exemplo, da derrota dos Estados Unidos no Vietnã, o simultâneo triunfo da revolução iraniana e o sandinismo na Nicarágua, a queda de regimes marionetes dos Estados Unidos na Indonésia e Filipinas, entre

[92] São numerosas as críticas suscitadas pelas teses de Hardt e Negri. É sintomático que, ante elas, a resposta de ambos tenha sido o insulto e a desqualificação, jamais o exame crítico do argumento de seus opositores.

outros– não haviam conseguido perfurar a couraça com a qual a ideologia dominante protegia a agenda pública e a consciência social universal da irrupção de elementos subversivos. Entretanto, esta situação começa a reverter-se na década de noventa e no começo do novo século graças a uma série de acontecimentos a que um pensador como Hegel –se tivesse podido neutralizar o eurocentrismo de sua teoria– não teria duvidado em destinar uma significação "histórico-universal": a irrupção do zapatismo em 1994, a grande manifestação de Seattle em 1999 e a organização do Fórum Social Mundial de Porto Alegre em 2001.

Em outras palavras, embora a discussão sobre o imperialismo adquira a força de uma torrente que sacode toda a cena internacional a partir de começo de século, certo é que seu impacto foi potencializado pela presença, principalmente na América Latina –mais que em outras regiões do Terceiro Mundo– de fortes movimentos contestatórios que começaram a perturbar a hegemonia política e ideológica do neoliberalismo e a introduzir na agenda pública temas e propostas até então excluídas ou consideradas simplesmente aberrações intelectuais ou barbaridades ideológicas dos nostálgicos do socialismo já morto e, portanto, indignas de serem consideradas nos círculos "sérios e responsáveis" que manejam a opinião pública mundial. As sucessivas conferências "pela humanidade e contra o neoliberalismo" convocadas pelos zapatistas na Selva Lacandona e a realização dos fóruns sociais mundiais de Porto Alegre, animados pelo mesmo espírito, ratificaram no plano da política tanto como nas ruas a urgente necessidade prática de examinar cuidadosamente o caráter do imperialismo em sua fase atual, suas fortalezas e debilidades e as perspectivas emancipatórias de nossos povos. É de estrita justiça, no entanto, mostrar que foram muitas as vozes que na América Latina nunca se detiveram em seu empenho em denunciar o caráter explorador, opressivo e predatório do sistema internacional e o papel nefasto –e indefectível– que em sua sustentação jogam os Estados Unidos. No entanto, eram expressões isoladas e que persistiam com valentia, mas nadando contra a corrente do asfixiante consenso social predominante. É devido a isso que a precisão de suas análises, a agudeza de suas críticas e a sensatez de suas propostas não conseguiram captar o imaginário de seu tempo. Mas quando o tema se instalou no mundo desenvolvido, então sim, o mesmo estava autorizado pelo império e podia ser abordado não somente nos pequenos cenáculos da esquerda intelectual e política, mas também no discurso público e nos grandes meios de comunicação de massas. Por isso, tem razão Roberto Fernández Retamar quando observa em *Todo Caliban* esse deslumbrante

retrato da cultura latino-americana que “o colonialismo calou tão fundamente em nós, que somente lemos com verdadeiro respeito os autores anticolonialistas *difundidos a partir das metrópoles*” (Fernández Retamar, 2004: 39-40).

Limites da teorização clássica

As bases da confusão aludida anteriormente revelam não somente a importância e o papel distorcionante da hegemonia ideológica da direita sobre o pensamento da esquerda, mas também dizem respeito às insuficiências da teorização tradicional do imperialismo frente às significativas transformações experimentadas pelo modo de produção capitalista ao longo do século vinte, especialmente a partir da finalização da Segunda Guerra Mundial, as quais vinham pôr em questão algumas das premissas centrais das teorias clássicas do imperialismo formuladas nas duas primeiras décadas do século vinte por Hobson, Hilferding, Lênin, Bujarin e Rosa Luxemburgo, para mencionar apenas suas principais figuras[93]. Mostraremos, para não nos estendermos demasiadamente neste assunto, três desafios principais.

O primeiro, questiona uma premissa decisiva das teorias clássicas: a estreita associação existente entre imperialismo e crise do capitalismo metropolitano. Nesta formulação, a expansão imperialista era a solução dos irresolúveis conflitos internos que originavam a crise capitalista nas metrópoles. As depressões, a fome e o desemprego encontravam sua causa de resolução mediante a exportação de capitais e excedentes demográficos para regiões atrasadas. O período que se inicia no final da década de quarenta, entretanto, põe seriamente em crise a dita premissa: trata-se dos “trinta anos gloriosos” do pós-guerra, a época de maior crescimento jamais experimentado pelas economias capitalistas em seu conjunto. São os anos do capitalismo keynesiano, da instauração do “estado de bem estar” e da maior expansão desse modo de produção em toda história. Nunca antes o capitalismo havia crescido simultaneamente em tantos países, por tanto tempo e a taxas tão elevadas. Contudo, nesse contexto tão dinâmico produz-se a agressiva expansão do imperialismo norte-americano por toda a face da terra. A clássica conexão entre crise capitalista e expansão imperialista ficava, desse modo, quebrada; não somente na crise, mas também na prosperidade o capitalismo embarca-se em uma desenfreada expansão imperial, desatando a

[93] Transformações que, no entanto, detiveram-se às portas do que constitui a essência do sistema: a subsunção formal e real dos trabalhadores ao despotismo do capital. É fundamental não se esquecer disso.

perplexidade daqueles que ainda agarravam-se às formulações das teorias clássicas do imperialismo[94].

O segundo desafio à teorização clássica brotada da constatação de que a rivalidade econômica entre as grandes potências metropolitanas já não se traduzia em conflitos armados como a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais. O que agora ocorria era uma concorrência econômica, por vezes de extrema ferocidade, mas que nos últimos cinqüenta anos jamais se traduziu em um enfrentamento armado entre as mesmas. Processos de integração econômica supranacional e enfrentamento entre blocos comerciais foram marcando os principais momentos da segunda metade do século vinte. A virulência do conflito e a radicalidade dos interesses contrapostos produziu longas paralisias nos organismos que monitoravam e regulavam o funcionamento global do capitalismo, como o GATT (que seria de ser convertido na Organização Mundial do Comércio), o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional, para falar apenas dos mais importantes. Os reiterados fracassos de suas sucessivas "rodadas" de acordos e a tenaz persistência do protecionismo e de princípios mercantilistas, apenas dissimulados sob uma oca retórica "livre mercadista", encontram-se na base desta frustração. Em todo caso, o que marca a diferença entre o cenário dos tempos da primeira Guerra Mundial (sobretudo) e o acontecido nos últimos anos é que estes enfrentamentos econômicos não desembocaram em um conflito armado. A reconfiguração da estrutura do sistema imperialista e o papel predominante que nele desempenha os Estados Unidos, diferente do "concerto de nações" que se encontrava na cúpula desse sistema no começo do século vinte, explica em grande parte a ausência de um desenlace militar. Já nos tempos da primeira Guerra Mundial, Kautsky havia insistido sobre este ponto com sua famosa teorização sobre o "ultra-imperialismo", uma tese sumamente sugestiva –na medida em que aludia a esta possibilidade de uma colusão entre os grandes monopólios–, mas não isenta de sérios problemas interpretativos derivados da subestimação da intensidade e a radicalidade do conflito que opunha as potências imperialistas. Porém, em todo caso, à luz dos desenvolvimentos do segundo pós-guerra, o assunto ficava exposto e requeria uma urgente revisão.

Por último, o terceiro desafio que contribuiu para pôr em crise as teorizações clássicas do imperialismo foi, nesta fase de acelerada mundialização da acumulação capitalista, a expansão sem precedentes do capitalismo ao longo do planeta. Embora tenha sido desde o

[94] Cf. Leo Panitch e Sam Gindin (2005b: 30-31).

início um regime social de produção caracterizado por suas tendências expansivas, tanto na geografia física como na social, a aceleração deste processo a partir da queda do Muro de Berlin e da implosão da ex-União Soviética foi vertiginosa. A partilha do mundo, fundamento das intermináveis guerras de anexação colonial ou neocolonial, tinha um suposto na atualidade insustentável: a existência de vastas regiões periféricas, também chamadas de "atrasadas" ou "agrárias" na literatura da época, introduzidas na torrente da acumulação capitalista por potências imperialistas rivais mediante a pilhagem colonial. Mas esse processo completa-se na segunda metade do século vinte quando toda a superfície do globo terrestre ficou submetida às influências das relações capitalistas de produção, as quais, no entanto, não detiveram a expansão imperialista do sistema. Costuma-se dizer que a implosão da União Soviética, o desmembramento do campo socialista e as transformações que estão ocorrendo na China abriram novos horizontes territoriais à expansão do capital, o que é certo, embora parcialmente. É preciso acrescentar, como bem expõe François Houtart, que as novas fronteiras cuja conquista o capital agora empreende são econômicas. Esgotados os espaços de expansão territorial o imperialismo volta-se sobre a sociedade e desata um selvagem processo de mercantilização universal: tal é o caso dos serviços públicos e da agricultura, entre outros[95]**6**. Na fase atual, a partilha territorial foi monopolizada pelos Estados Unidos (com a ocupação do Iraque, Afeganistão, seu crescente controle sobre o espaço da Ásia Central e suas indissimuladas ambições de controlar a Amazônia), mas, ainda assim, conserva toda sua importância na corrida para apoderar-se de preciosos recursos naturais, como petróleo e água. Não obstante, como não existem, até o momento, potências rivais que se oponham aos desígnios estadunidenses, esta política de anexação e/ou controle territorial não desencadeia novas guerras inter-imperialistas, mas sim a férrea resistência, em alguns casos, dos povos ameaçados. As fronteiras imateriais, ao contrário, são cenários nos quais se travam batalhas sem quartel na corrida para apropriar-se das empresas públicas dos países da periferia mediante privatizações; e converter antigos direitos em rentáveis mercadorias. As privatizações e desregularizações dos serviços públicos de saúde, de educação e de assistência social, para citar apenas os mais importantes, abrem um enorme espaço imaterial que substitui, ainda que somente em parte, a disputa territorial e insufla novos ares ao imperialismo. Como bem mostra Ellen Meiksins Wood, as teorias clássicas do imperialismo "assumem, por definição, a existência de um ambiente 'não capitalista'"

[95] Ver François Houtart (2005).

(Meiksins Wood, 2003: 127). Esse ambiente pré-capitalista agora não existe, pois o capitalismo comanda o processo econômico em escala global e na quase absoluta totalidade dos países do globo. E onde não o faz, como em Cuba, seus influxos ainda assim se fazem sentir com força. Contradizendo as premissas das teorizações clássicas, o imperialismo redobra sua marcha pese a que sua legalidade cubra a total superfície do globo terrestre.

Entende-se, a partir da consideração dos três desafios acima mencionados, que todas estas transformações tenham posto em questão os pressupostos da teoria clássica do imperialismo e colocado sobre o tapete a necessidade de desenvolver novas elaborações teóricas aptas para dar conta destas novas realidades.

Novidades

A teorização clássica entrou em crise não somente pela obsolescência de três de suas premissas mais distintivas. Houve também outras causas, entre as quais vale mencionar a aparição de certas novidades produzidas no funcionamento do capitalismo contemporâneo que exigem uma urgente tarefa de atualização.

Entre os mais decisivos encontra-se, em primeiro lugar, o fenômeno da financiarização da economia mundial, ou seja, a fenomenal hipertrofia do sistema financeiro internacional e que chega a extremos extraordinários. O volume atual da circulação do capital financeiro internacional, especulativo em mais de 90%, situa-se nos 3 trilhões de dólares diários, uma cifra superior à que lança o comércio de bens e serviços no comércio mundial em um ano. Cabe acrescentar que tudo isto coloca uma série de problemas por sua vez teóricos e práticos de enorme importância, cujo tratamento é impossível nessas páginas. Basta, por ora, marcar que estamos na presença de uma mutação significativa do modo de produção capitalista, na realidade uma degeneração involutiva, para o reinado da especulação. É devido a isso que o capital financeiro assume o posto de comando do processo de acumulação em escala global, em detrimento das demais frações do capital (industrial, comercial, serviços, etc.) que devem subordinar-se a suas estratégias, prazos e preferências.

A segunda novidade está dada pelo papel dos Estados Unidos como potência integradora e organizadora do sistema imperialista. Este fenômeno, ao qual já nos referimos anteriormente, acentuou-se dramaticamente a partir da desaparição da União Soviética e do campo socialista e das transformações que sobrevieram com a crise da ordem bipolar do pós-

guerra. Por causa disso, o estado norte-americano adquiriu um papel central e insubstituível na estrutura imperialista mundial. Desta forma, hoje em dia o imperialismo é mais que nunca o imperialismo norte-americano, devido à capacidade manifestada para subordinar sob sua hegemonia, de maneira clara e contundente, os possíveis rivais que poderiam se interpor em seu caminho. Nem a União Européia nem o Japão podem aspirar outra coisa a não ser figurarem como simples coadjuvantes que acompanham as decisões tomadas em Washington. O velho sistema imperialista, ao contrário, tinha múltiplos rostos por ser resultado de um balanço de poder muito mais complexo no qual o poder do *primus inter pares*, desempenhado por longo tempo pelo Reino Unido, apenas sim se distinguia do resto. Nada disso ocorre agora: a crise da ordem mundial e do sistema das Nações Unidas, e a nova estratégia norte-americana da guerra preventiva põem brutalmente de manifesto que o imperialismo tem uma carta de nacionalidade muito definida. Portanto, as teses que falam de uma tríade imperial, de um sistema no qual se acomodariam com uma condição equivalente os Estados Unidos, a União Européia e o Japão, não têm nenhum fundamento empírico. Tanto o Japão como a União Européia, para os propósitos de uma análise de um imperialismo contemporâneo, são –palavras de Brzezinski, não nossas– estados vassalos dos Estados Unidos submetidos por pressões econômicas, pela chantagem militar e pela hábil manipulação das ameaças do terrorismo (Brzezinski, 1998: 40). O papel único e indispensável que os Estados Unidos adquiriram relaciona-se intimamente com sua condição de única superpotência militar do planeta, cujo gasto em armamentos equivale praticamente ao do resto das nações. Os Estados Unidos dispersaram pouco mais de 750 bases e missões militares em 128 países, uma máquina de guerra sem paralelo na história da humanidade e baluarte final para a defesa do sistema imperialista mundial.

A terceira novidade relaciona-se com a existência de novos instrumentos de dominação que substituem e/ou complementam os dispositivos clássicos disponíveis no começo do século vinte. Dois deles são singularmente importantes. Em primeiro lugar, o papel do Fundo Monetário Internacional e, em geral, das instituições financeiras mal chamadas intergovernamentais, posto que sua dependência do governo dos Estados Unidos as converteram, de fato, em extensões da Casa Branca. A designação de Paul Wolfowitz à frente do Banco Mundial por parte de George W. Bush, apesar da repulsa universal que suscitava seu fundamentalismo sionista e seu fanatismo bélico, e a influência decisiva que Washington tem sobre o Fundo Monetário Internacional e a OMC, são provas mais que

eloqüentes do que vimos dizendo. Aos países da periferia, oprimidos pelo peso da dívida externa, são impostas políticas econômicas que realimentam ou reproduzem de maneira ampliada a primazia dos interesses norte-americanos sobre os demais membros do sistema internacional. O Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial e o BID, no caso da América Latina, têm um papel estratégico na implementação destas políticas, pressionando ora com brutalidade, ora com luva de pelica, a favor de políticas governamentais que facilitam o controle praticamente total das economias periféricas pelo capital imperialista, sobretudo norte-americano.

O outro novo instrumento de dominação imperialista é o quase absoluto predomínio que os Estados Unidos adquiriram no crucial terreno da circulação das idéias e da produção de imagens audiovisuais. O imperialismo hoje se reforça com um imperialismo cultural, que através do enorme desenvolvimento dos meios de comunicação de massas torna possível a imposição das idéias e dos valores da sociedade norte-americana de forma tal que nenhuma das experiências imperiais anteriores pôde sequer sonhar. Cerca de três quartos das imagens audiovisuais que circulam pelo planeta são produzidas nos Estados Unidos, projetando deste modo uma imagem propagandística, e falsa até a medula, do sistema e de suas supostamente ilimitadas capacidades para satisfazer todas as aspirações materiais e espirituais da humanidade. As conseqüências políticas desta realidade são profundas e de longa vida.

Sendo importantes, essas novidades não podem ocultar a intensificação da exploração dentro do mundo colonial e neocolonial e, com características peculiares, dentro dos próprios países do capitalismo avançado nos quais a precarização trabalhista, a redução das prestações sociais e as tendências regressivas do salário fazem estragos. Se a isso somamos que a depredação ecológica do planeta chegou a níveis sem precedentes, compreender-se-ão as razões pelas quais há quem afirme que as chances de que a espécie humana possa sobreviver ao final do século vinte e um são menores que 50%. O imperialismo é expressão de um sistema inviável e insustentável; se a ideologia norte-americana da expansão do consumo chegasse a ser assumida seriamente por chineses e indianos e se esses 2,4 bilhões de pessoas conseguissem, de repente, tornar realidade o *American dream* de ter cada um seu próprio automóvel, o oxigênio do planeta acabaria em menos de 24 horas. As contradições do capitalismo são insolúveis e irreconciliáveis: essa é a grande atualidade de Marx e dos teóricos da época clássica do imperialista. Por isso, a luta contra o capitalismo e o

imperialismo é hoje, simplesmente, a luta pela sobrevivência da espécie. Nada mais e nada menos que isso.

A diluição do imperialismo

Já havíamos mencionado um primeiro paradoxo: o eclipse da tradição discursiva antiimperialista em momentos em que a dominação imperialista acentuava-se como nunca antes. Vejamos agora outra, que poderíamos formular nos seguintes termos. Como compreender o fato de que tenha sido o próprio coração do império que tenha difundido, com fervor militante, uma nova teorização sobre o imperialismo como a proposta por Hardt e Negri? Uma comparação se faz inevitável. Quando o assunto apareceu com força no cenário mundial, nas vésperas da primeira Guerra Mundial, se fez pelas mãos de severos e intransigentes críticos do imperialismo –Hilferding, Lênin, Rosa Luxemburgo, Bujarin, etc.– ou, como no caso de J. A. Hobson, de quem ainda a partir da perspectiva da ideologia dominante era capaz de lançar um lúcido olhar aos problemas de seu tempo e reconhecia a injustiça e os horrores do imperialismo. Por essas razões, seus escritos foram excomungados e seus autores perseguidos, condenados ou, como no caso de Rosa Luxemburgo, simplesmente assassinados. Ao longo do século vinte apareceu a obra de John Strachey, *The End of Empire*, que passou completamente despercebida fora dos estreitos círculos da academia progressista e da militância de esquerda do mundo anglófono. Como explicar, agora, o formidável êxito de uma obra como a de Hardt e Negri, difundida a partir dos grandes aparatos ideológicos do imperialismo como uma contribuição essencial à compreensão da sociedade contemporânea? Páginas e mais páginas do *New York Times*, do *Los Angeles Times*, do *Times* de Londres foram dedicadas para comentar e exaltar as virtudes de *Império.* Entre nós, os grandes jornais da América Latina não ficaram atrás, e os suplementos dominicais de cultura e economia publicaram extensas reportagens de seus autores, outorgando-lhes amplo espaço para difundir suas idéias sobre o mundo atual. Essa conduta contrasta chamativamente com a verdadeira conspiração de silêncio que rodeou a aparição de textos muito mais importantes, como, por exemplo, *Dialética da Dependência*, de Ruy Mauro Marini; *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, de Agustín Cueva; *Sociología de la Explotación*, de Pablo González Casanova e, inclusive, *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*, de Fernando H. Cardoso (em seus melhores tempos, é claro) e Enzo Faletto.

A nosso ver, o que explica a perseguição, o silenciamento e o ostracismo em um caso, e a celebridade e o elogio no outro é que a proposta de Hardt e Negri é completamente inofensiva e em nada lesa os interesses do bloco imperial dominante. Melhor ainda, sua aprovação nos círculos do *establishment* prova, com a contundência dos fatos que a interpretação que oferecem esses autores é perfeitamente funcional a seus planos de controle e dominação mundial[96]. A burguesia nunca comete erros tão grosseiros para favorecer a disseminação de teorias ou doutrinas contrárias à perpetuação de seu domínio. Vejamos, na continuação, algumas das mais importantes críticas que merece a peculiar interpretação do imperialismo que brota da pluma de nossos autores.

Nas análises de Hardt e Negri o imperialismo não muda, mas sim desaparece

Esse é o equívoco fundamental que preside toda sua obra, e que decreta sua irreparável invalidação. Não há dúvidas de que o imperialismo em sua fase atual –sua estrutura, sua lógica de funcionamento, suas conseqüências e suas contradições– não é possível de ser compreendido adequadamente procedendo a uma releitura talmúdica dos textos clássicos. Não porque eles estivessem equivocados, como o afirma com insistência a direita, mas sim porque o capitalismo é um sistema mutável e altamente dinâmico que, como escreveram Marx e Engels no *Manifesto Comunista*, "se revoluciona incessantemente a si mesmo". Por conseguinte, mal se poderia entender o imperialismo do começo do século XXI armados apenas com o instrumental teórico e conceitual que nos dão os autores referidos mais acima. Mas o grande erro de Hardt e Negri é o de assumir não somente que se pode compreender sem eles, mas, também, apelando a uma série de autores que se situam nas antípodas de qualquer vertente conhecida do pensamento crítico. Não se trata, então, de reiterar, mas sim de reformular as velhas teses, partindo desde a revolução copernicana produzida pela obra de Marx –que, ainda hoje, nos ministra uma chave interpretativa imprescindível e insubstituível para explicar a sociedade capitalista– e reelaborando com audácia e criatividade a herança

[96] Conclusão que se reforça ainda mais ao examinar o mais recente trabalho de Antonio Negri, agora em colaboração com Giuseppe Cocco (Cocco e Negri, 2006), no qual se oferece uma visão da história recente da América Latina justificadora das atrocidades cometidas pelas políticas neoliberais na região, tudo em nome da imprescindível necessidade de obter, a qualquer preço, a liquidação do estado-nação, fonte de todos os males deste mundo segundo a visão metafísica de seus (mal informados) autores. O livro oscila entre a desqualificação de –e o insulto a– quem não compartilha da peculiar visão de seus autores e a impotência para refutar sequer um de seus argumentos. Nota-se que nem Cocco nem Negri são estudiosos sérios da realidade latino-americana. A superficialidade de seu conhecimento varia em proporção direta com a grandiloqüência de sua retórica. Há muito poucas idéias no livro, mas as originais não são boas, e as boas não são originais.

clássica dos estudos sobre o imperialismo à luz das grandes transformações que tiveram lugar na segunda metade do século XX e, muito especialmente, nos últimos vinte e cinco ou trinta anos. O imperialismo de hoje não é igual ao de ontem. Mudou, e em alguns aspectos essa mudança foi muito importante; em outros, suas velhas características –belicosidade, racismo, pilhagem, militarismo– acentuaram-se consideravelmente. O que não entendem Hardt e Negri, e com eles muitos outros que, como eles, são tributários do pensamento burguês sobre a globalização, é que além destas mudanças o imperialismo *não se transformou em seu contrário*, como nos propõe a mistificação neoliberal, dando lugar a uma economia "global" na qual todos somos "interdependentes". Essa velha tese –que tem entre se cultores Henry Kissinger, a Comissão Trilateral e as escolas de "administração de empresas" estadunidenses– é a de que hoje, surpreendentemente, aparece com roupagens pseudo-esquerdistas e com linguagem pós-moderna na obra que estamos analisando. O imperialismo segue existindo e oprimindo povos e nações, semeando dor, destruição e morte. Em que pese às mudanças, conserva sua identidade e estrutura, e segue desempenhando sua função histórica na lógica da acumulação mundial do capital. Suas mutações, sua volátil e perigosa mistura de persistência e inovação, requerem a construção de uma nova abordagem que nos permita captar sua natureza atual[97].

Poderíamos dizer, como conseqüência, que os atributos fundamentais do imperialismo identificados pelos autores clássicos nos tempos da primeira Guerra Mundial continuam vigentes toda vez que aquele não é um traço acessório, nem uma política contingente, perseguida por alguns estados sob algumas condições muito particulares, mas sim uma nova etapa no desenvolvimento do capitalismo estampada, hoje com maior contundência que no passado, pela concentração do capital, o abrumador predomínio dos monopólios, o acrescido papel do capital financeiro, a exportação de capitais e a partilha do mundo em distintas "esferas de influência". A aceleração do processo de mundialização acontecida no último quarto de século, longe de atenuar ou dissolver as estruturas imperialistas da economia mundial, não fez mais que potencializar extraordinariamente as assimetrias estruturais que definem a inserção dos distintos países nela. Enquanto um punhado de nações do capitalismo desenvolvido reforçou sua capacidade para controlar, ao menos parcialmente, os processos produtivos em escala mundial, a financiarização da economia internacional e a crescente circulação de mercadorias e serviços, a enorme maioria

[97] Sobre isto, ver especialmente os artígos de Leo Panitch e Sam Gindin publicados em *Socialist Register* (2004; 2005a).

dos países viu aprofundar sua dependência externa e alargar até níveis escandalosos o abismo que os separava das metrópoles. A globalização, em suma, consolidou a dominação imperialista e aprofundou a submissão dos capitalismos periféricos, cada vez mais incapazes de exercer um mínimo de controle sobre seus processos econômicos domésticos. Essa continuidade dos parâmetros fundamentais do imperialismo –se bem que não necessariamente de sua fenomenologia– é ignorada na obra de Hardt e Negri, e o nome de tal negação é o que estes autores denominaram "Império". Um império que, como afirmam uma e outra vez, existe sem imperialismo; um império "pós-moderno e virtual" que, por uma alquimia do conceito, pode sê-lo sem ser imperialista. Curioso animal! O que tentamos demonstrar em *Império & imperialismo* é que assim como as muralhas de Jericó não se derrubaram ante o som das trombetas de Josué e dos sacerdotes do templo, a realidade do imperialismo tampouco se desvanece ante as divagações de dois filósofos extraviados nos estéreis labirintos do niilismo pós-moderno (Boron, 2002).

O anterior é particularmente preocupante quando se descobre que nossos autores parecem não ter a menor consciência da continuidade fundamental que existe entre a supostamente "nova" lógica global do império e a que presidia seu funcionamento em tempos passados. Não só a lógica exploradora e predatória; também a permanente e implacável sucção de excedentes a partir da periferia assim como a continuidade dos atores fundamentais do sistema imperialista, suas instituições, normas e procedimentos. De fato, os atores estratégicos são os mesmos: os grandes monopólios –transnacionais por seu alcance e pela escala de suas operações– mas inocultavelmente "nacionais" quando se observa a origem de sua propriedade, o destino de seus lucros, os marcos jurídicos elegidos para dirimir controvérsias e a composição de seu elenco diretivo. Como no passado, outros atores cruciais do "novo imperialismo" são os governos e os estados dos países industrializados, prematuramente declarados mortos por nossos autores e, em que pese tal declaratória, continuam sendo os administradores imperiais em favor do capital mais concentrado. Ignora-se também em suas análises que as instituições decisivas que regulam os fluxos da economia mundial prosseguem sendo as que marcaram de forma ominosa a fase imperialista que eles já dão por terminada, como o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial, a Organização Mundial do Comércio e outras do estilo; e que as regras do jogo do sistema internacional continuam sendo as do neoliberalismo global, ditadas principalmente pelos Estados Unidos e impostas coercitivamente durante o apogeu da contra revolução neoliberal dos anos oitenta e

começo dos noventa[98]. Por seu desenho, propósito e funções, estas regras do jogo não fazem outra coisa a não ser reproduzir incessantemente a velha estrutura imperialista sob uma roupagem renovada. Estaríamos muito mais próximos da verdade se, parafraseando Lênin, disséssemos que o império é a "etapa superior" do imperialismo e nada mais. Sua lógica de funcionamento é a mesma, como iguais são a ideologia que justifica sua existência, os atores que a dinamizam e os injustos resultados que revelam a pertinaz persistência das relações de opressão e exploração.

Uma concepção equivocada do estado e da soberania no capitalismo contemporâneo

Um dos problemas mais graves que enfrenta o marco teórico que oferecem Hardt e Negri e, mais geralmente, os distintos teóricos da globalização, são conseqüência de seus sérios erros de apreciação do fenômeno estatal nos capitalismos contemporâneos. Segundo nossos autores, hoje as grandes companhias transnacionais superaram a jurisdição e a autoridade dos estados-nação. O tom jubiloso com que celebram a suposta desaparição destes últimos e o triunfo dos grandes monopólios é assombroso, sobretudo se se recorda a reiterada autoproclamação de fé comunista que permeia ao longo de toda sua obra: "são as grandes empresas que hoje governam a Terra" (Hardt e Negri, 2002: 283).

Crucial a esta suposta "derrota" do estado é a presunção de que as chamadas empresas transnacionais carecem por completo de uma base nacional. Hardt e Negri confundem o alcance das operações de uma empresa com sua natureza como agente econômico. Deslumbrados pela expansão de Mcdonalds até cobrir os mais distantes rincões do planeta inferem que essa empresa, como todas as de seu tipo, autonomizaram-se por completo de sua base nacional. Mas o capital concentrado e seus gerentes não são tontos: 96% das duzentas megacorporações que prevalecem nos mercados mundiais têm suas casas matrizes em oito países do mundo desenvolvido, estão legalmente inscritas nos registros de sociedades anônimas desses mesmos oito países, encontram-se adequadamente protegidas pelas leis e pelos juízes de "seus estados" de origem, e seus diretórios têm suas sedes nos mesmos oito países do capitalismo metropolitano. Para despejar as dúvidas que pudessem restar, tenha-se em conta que menos de 2% dos membros de seus diretórios são estrangeiros,

[98] Tal como o recordara o economista J. Schott em sua audiência perante um subcomitê do Congresso dos Estados Unidos (Schott, 1997), no marco da ALCA ou de qualquer tratado bilateral de "livre comércio", os países da América Latina simplesmente terão de adequar sua legislação à "nossa." A "nossa", é claro, é a dos Estados Unidos. Por isso, este autor fala de "liberalização assimétrica" para referir-se a estes processos.

enquanto que mais de 85% de todos os desenvolvimentos tecnológicos das firmas originam-se dentro de suas "fronteiras nacionais". Se bem que estas corporações têm um alcance global, sua propriedade, por mais dispersa que se ache, tem uma clara base nacional. Ainda mais importante: seus lucros fluem de todo o mundo para o país no qual se encontra sua casa matriz, e os créditos necessários para financiar suas operações mundiais são obtidos por suas casas centrais nos bancos de sua sede nacional com taxas de juros impossíveis de serem encontradas nos capitalismos periféricos, com o qual podem deslocar facilmente seus competidores. Em suma: em que pese ao afirmado pelos autores de *Império,* as grandes empresas continuam sendo empresas nacionais, e o respaldo de seus respectivos estados-nação continua sendo absolutamente essencial em sua equação de competitividade. Como conseqüência, os estados continuam sendo atores cruciais da economia mundial.

Devido à destorcida caracterização dos monopólios, não surpreende que os teóricos do "Império sem imperialismo" façam suas as colocações ortodoxas dos neoliberais e apontem, temerariamente, que "a decadência do estado-nação é um processo estrutural e irreversível" (Hardt e Negri, 2002: 308). O raciocínio que propõem é o seguinte: dado que a globalização da produção e da circulação de mercadorias ocasionou a progressiva perda de eficácia e efetividade das estruturas políticas e jurídicas nacionais, impotentes para controlar atores, processos e mecanismos que excediam em grande medida suas possibilidades e que lançavam seus jogos em um tabuleiro alheio às fronteiras nacionais, não teria sentido algum tratar de ressuscitar o morto estado-nação. No entanto, toda a evidência que aportam os estudos sobre o capitalismo contemporâneo desmente taxativamente esta interpretação.

Por último, e à luz das reflexões anteriores: o que podemos dizer da soberania nacional? O que fica desse princípio constitutivo do sistema interestatal pós-westfaliano? Diluiu-se irreparavelmente a soberania nacional, socavada irreparavelmente pelas forças da globalização? A resposta é sim e não. Sim, porque sem dúvida alguma a soberania nacional dos estados da periferia foi lesionada consideravelmente. Os países da América Latina, para dar um exemplo próximo, possuem hoje estados nacionais muito mais débeis que antes, com menores capacidades de autodeterminação, e reduzidas capacidades de intervenção e regulação na esfera do mercado. Isso, longe de ser um "produto natural", foi o resultado das políticas neoliberais promovidas pelos governos dos capitalismos metropolitanos para facilitar os negócios de "suas" empresas e a sucção de superlucros extraídos da periferia do sistema. Porém, outra coisa ocorreu no mundo desenvolvido, no qual não é certo que a

soberania nacional tenha se ressentido. O que se observa é um reforço, ainda que de distinto tipo. Nos Estados Unidos, a presença do estado foi reforçada consideravelmente a partir do fim da Guerra fria e da implosão da União Soviética. Essa tendência se agravou extraordinariamente depois do 11 de setembro de 2001, quando o crescimento das funções de vigilância, monitoramento e controle estatal adquiriram proporções inéditas na história norte-americana e que fazem cair por terra os restos da tradição liberal tantas vezes retoricamente aludida no discurso público oficial de Washington. Por outro lado, e em consonância com o que mostrava Noam Chomsky em diversas intervenções, se há um país no mundo que exerce uma soberania nacional quase absoluta, esse não é outro que não os Estados Unidos. A decisão de arrasar terceiros países sem contar com sequer uma mínima cobertura formal das Nações Unidas ou da OTAN é uma prova concludente a respeito.

Poderia aduzir-se que o anterior não é válido tão-somente para Estados Unidos. Na realidade, a soberania estatal também foi reforçada na Europa. Claro que não sempre e/ou necessariamente no nível dos estados pré-existentes, mas sim no nível da União Européia, onde as prerrogativas e jurisdições que se foram concentrando em Bruxelas não têm precedentes na história européia. O que se produziu no Velho Continente é a transferência de soberania para uma organização política supranacional mais inclusiva, representada pela União Européia, em um processo similar –embora não idêntico– ao que em seu momento teve lugar nos Estados Unidos com o federalismo e o surgimento de um poderoso centro de decisão política em Washington, às custas das atribuições e prerrogativas dos estados. Pode ser que hoje Alemanha ou França tenham menos atribuições estatais que nos anos do imediato pós-guerra, mas sua projeção atual, em Bruxelas, é muito mais poderosa e influente do que as que qualquer estado europeu teve, em sua individualidade, no passado.

Imperialismo e, crise ou recomposição da hegemonia norte-americana?

Não gostaria de encerrar este artigo sem aludir a um debate de crescente importância em nossa região, centrado em uma discussão acerca de se a atual situação internacional revela um fortalecimento ou um debilitamento da hegemonia norte-americana.

O imperialismo hoje, seja qual for seu nome, se “Império” para Hardt e Negri, ou “imperialismo” sem adjetivos nem eufemismos que dissimulem sua essência, deu mostras de uma extraordinária agressividade. Este, por outro lado, cresceu em proporção a sua desorbitada e insaciável voracidade que já não repara em limite algum, sejam estes de caráter

social, ecológico, jurídico ou militar. Cem mil mortos por dia devido à fome ou a enfermidades perfeitamente passíveis de prevenção e cura é a cifra que, segundo o PNUD, custa sustentar a globalização neoliberal; e a acelerada destruição de bosques e florestas, assim como a contaminação do ar e da água e o esgotamento de estratégicos recursos não-renováveis constituem o saldo negativo do ecocídio que requer o capitalismo contemporâneo. A ordem jurídica internacional, laboriosamente construída depois da Segunda Guerra Mundial jaz despedaçada ante a prepotência imperialista, e a militarização da cena internacional preanunciam novos e mais letais conflitos. Este é o necessário pano de fundo de qualquer discussão séria sobre o tema do imperialismo hoje.

Parece-nos necessário mencionar que a imagem que projetam muitas das teorizações correntes sobre o imperialismo, sobretudo as que se gestam nos Estados Unidos e entre as quais ainda as supostamente de esquerda não são a exceção, é a de uma construção histórica, econômica e social onipotente e invencível, um poder esmagador de um poderio sobre-humano que o converte em um inimigo inexpugnável e por isso mesmo imbatível. Em uma passagem reveladora desta condição derrotista Hardt e Negri recordam (em um tom que não pode senão suscitar o desalento e a desmobilização de seus leitores) que Washington possui a bomba, Nova Iorque o dólar, e Los Angeles a linguagem e a comunicação, isto é, que os Estados Unidos, como centro imperialista, controlam a força, o dinheiro e a cultura e a linguagem. Uma visão tão exagerada do poderio do imperialismo se alija da realidade na medida em que ignora as derrotas que sofreu o imperialismo em e que a resistência dos povos, de Vietnam a Cuba, passando por muitas outras situações nacionais, foi capaz de pôr limites a muitos de seus projetos. O atual refluxo das políticas neoliberais na América Latina, por exemplo, seria incompreensível à luz desta visão do imperialismo, como também o seria a sucessão de derrotas políticas que sofreu e que obriga a seus administradores globais – cúpulas da OMC, assembléias do BM e o FMI, Davos, etc.– a reunir-se em cidades remotas ou inacessíveis para evitar as grandes manifestações de repúdio que suscita sua presença. Creio que este tipo de interpretações cumpre, em que pese aos manifestos propósitos de seus promotores, uma função desmobilizadora e de desarme ideológico e político. De fato, ante um inimigo tão absoluto e todo-poderoso, a única coisa que se pode fazer é evitar a batalha, aceitar resignadamente o suposto veredicto da história e buscar consolação, como fazem Hardt e Negri, imprimindo fórmulas piedosas que sublinham a natureza supostamente benevolente do novo monstro imperial.

Não é demais recordar que esta visão, paralisante pela onipotência atribuída ao império, é a que cultivam com cuidado seus grandes mandarins. Vejamos o que, por exemplo, nos diz Zbigniev Brzezinski em seu livro *The Grand Chessboard:*

> Em resumo, *os Estados Unidos têm a supremacia nos quatro âmbitos decisivos do poder global:* no militar, seu alcance global é inigualável; no econômico, continuam sendo a principal locomotiva do crescimento global, pese a que em alguns aspectos Japão e Alemanha (que não desfrutam do resto dos atributos do poder global) se aproximam; no tecnológico, mantêm uma posição de liderança global nos setores de ponta da inovação; e no cultural, em que pese a certo grau de rusticidade, desfrutam de um atrativo que não tem rival, especialmente entre a juventude mundial. Tudo isso dá aos Estados Unidos uma influência política de que nenhum outro Estado se aproxima. *A combinação dos quatro âmbitos é o que faz dos Estados Unidos a única superpotência global extensa* (Brzezinski: 1998: 33)

Todo o anterior sugere a necessidade de distinguir entre hegemonia e dominação imperialistas. Não são a mesma coisa, e convém neste ponto não esquecer as penetrantes elaborações gramscianas referentes a situações nacionais mais pertinentes também para as análises na escala supranacional. De fato, o que significa "hegemonia" neste contexto global? Trata-se de um conceito multidimensional: em primeiro lugar, significa uma "direção intelectual e moral", um verdadeiro "sentido comum" civilizatório que reverbera e se dissemina por todos os rincões do sistema hegemônico e impregna a ideologia e a cultura das sociedades nacionais ao longo do planeta. É nesta primeira dimensão na qual se estabelece o núcleo ideológico essencial que identifica a um sistema hegemônico. No caso da *pax americana,* esta contemplava o *laissez-faire*, o anticomunismo e todo esse conjunto de crenças, normas e atitudes que Immanuel Wallerstein (1994) englobara sob a categoria de "liberalismo global". Mediante elas, propicia-se o livre fluxo de fatores produtivos –e muito especialmente dos capitais e das matérias primas, não assim da força de trabalho, cuja imobilidade garante abundantes lucros– e o rechaço retórico, mais no real, do protecionismo e do mercantilismo. Cabe ressaltar que estas condições reproduzem o primado da potência hegemônica e suas empresas ao consagrar uma sorte de "livre jogo das forças do mercado" que as beneficia abrumadoramente. Esta capacidade de direção ideológica é um componente essencial da hegemonia internacional –o foi também

durante o período, mais longo, da *pax británnica*– e, se nos remetemos ao exame do mundo do pós-guerra, comprovamos que a reafirmação da supremacia norte-americana significou, simultaneamente, a universalização do *American way of life* como modelo ideal de sociedade, consagrado tanto pelo cinema, pela televisão, os *mass-media* e pelas ciências sociais norte-americanas, e como a ideologia global compartilhada, em maior ou menor medida, pelos atores privados e públicos que formavam parte de seu império. Isto incluía desde a crença na bondade congênita dos mercados e a iniciativa privada até a difusão universal dos *blue jeans* e um tipo de música cultivado pelos jovens brancos, não os negros, o *rock*, passando pelo *fast-food* e pela crença no destino manifesto que consagrava os Estados Unidos como a terra da liberdade e como a sociedade profética e messiânica a quem Deus havia encomendado a tarefa de semear a liberdade e a democracia por todo o mundo. Em conseqüência, a superioridade americana era vista como um desenlace "natural", produto da "verdade efetiva das coisas", e os conflitos e tensões que o predomínio norte-americano ocasionava no sistema internacional foram por isso mesmo concebidas como produto da resistência de certas nações; e seus líderes, a admitir a inexorável realidade da hegemonia estadunidense. A tal ponto que a modernização e o desenvolvimento econômico foram concebidos como as manifestações externas de um processo de "americanização": imitar o "modelo" dos Estados Unidos era, neste denso entremeado ideológico, o caminho seguro pelo qual as arcaicas sociedades da periferia poderiam superar seu atraso secular. A história das ciências sociais na década dos cinqüenta e sessenta são, em boa medida, a crônica do apogeu e o derrocada dessa ilusão.

Um segundo componente da hegemonia é constituído pela direção política, isto é, pela capacidade da potência hegemônica em assegurar a obediência e disciplina dentro do conjunto de nações integradas na sua órbita de influência e para prevalecer frente a seus adversários. Em outras palavras, a dominação puramente ideológica é insustentável à margem da capacidade do hegemon de tecer alianças e coalizões, articulando uma rede internacional que assegure o cumprimento dos projetos estratégicos globais daquela ou, ao menos, o enquadramento dos aliados dentro de limites toleráveis para suas políticas, e sem que os estados "clientes" –ou os *junior partners*– possam exercer um veto efetivo contra a primeira. Um terceiro componente, tão intimamente relacionado com a direção política que praticamente se sobrepõe a ela, é constituído pela capacidade coativa da qual dispõe a potência hegemônica: não há hegemonia viável sem uma esmagadora superioridade no

terreno militar. Valem aqui as agudas observações de Maquiavel sobre a astúcia e a força no manejo dos estados. O príncipe que somente pode apelar, como as raposas, à sua astúcia dificilmente consegue manter-se no poder por muito tempo; mas se equivoca aquele que pensa que, atuando com a força do leão, garante sua permanência no poder. Requer-se, pelo contrário, uma combinação –variável segundo as circunstâncias– de uma e outra. Daí que a manhosa manipulação de alianças e coalizões não baste para preservar a hegemonia imperial. Se bem que esta não supõe a contínua atualização do predomínio da superpotência no plano da força; sem a ameaça certa de sua possível aplicação não há hegemonia possível.

Nesse sentido, cabe observar que a relação entre direção ideológica e política, por um lado, e da força pelo outro, assemelha-se à que existe entre coerção e consenso no estado moderno. Ou, para dizê-lo empregando a feliz metáfora concebida por Karl Deutsch, assemelha-se à existente entre o ouro e o papel moeda. Em épocas normais, o montante de dinheiro circulante em uma economia é uma proporção muito superior ao respaldo áureo que o sustenta (Deutsch, 1966: 120-124). Analogamente, a capacidade de encontrar obediência no sistema internacional é várias vezes superior à capacidade coercitiva da potência hegemônica. Se esta tivesse de referendar sua superioridade com uma demonstração de força em cada um de seus atos, suas margens reais de atuação se veriam francamente prejudicadas. Por isso, é muito conveniente estabelecer uma distinção entre uma situação de hegemonia, historicamente observável em alguns períodos, de uma condição de "onipotência imperial", cuja existência histórica é ainda muitíssimo mais limitada. Certamente não foi desta forma que funcionaram os sistemas hegemônicos conhecidos como a *pax britannica* ou a *pax americana*: sua hegemonia transcendia em muito seu potencial bélico, mesmo no caso americano. Entretanto, não se pode perder de vista que, igual ao dinheiro, um mínimo de capacidade coercitiva constitui um umbral irrenunciável para qualquer potência que tenha ambições hegemônicas. Assim, como o circulante é muito superior à reserva em ouro, sem um mínimo de respaldo em ouro o papel moeda envelhece e, rapidamente, é retirado do mercado.

Toda esta argumentação nos remete a uma verdadeira "precondição" da hegemonia: a superioridade no terreno econômico. Este é um assunto sobre o qual convém insistir, porque muitas vezes o passamos alegremente por alto. Não se pode ser o hegemônico do sistema sem ser, ao mesmo tempo, a potência econômica integradora do conjunto do mercado mundial. Quando se falava da "hegemonia soviética" muitos autores desprezavam estas

elementares precauções conceituais, reduzindo desse modo a questão da hegemonia a sua dimensão estritamente militar, o qual desnaturalizava o verdadeiro significado do conceito. O estrepitoso colapso da antiga União Soviética demonstra taxativamente os limites de uma superpotência nuclear incapaz de absorver as profundas modificações produzidas pela revolução científico-tecnológica e de organizar conseqüentemente sua estrutura produtiva. Por isso um autor como Robert W. Cox insiste tanto –e, a nosso ver, com inteira razão– em conceber a hegemonia como um "ajuste entre o poder material, a ideologia e as instituições" que prevalecem no sistema mundial (Cox, 1986: 225). Na mesma linha situam-se as análises de Immanuel Wallerstein ao demonstrar convincentemente que, para que uma nação seja hegemônica, requer-se que suas empresas sejam melhores, mais eficientes e competitivas no plano da produção agroindustrial, no comércio internacional e nas finanças mundiais. Esta condição, sumamente restritiva, implica não somente que as empresas da potência hegemônica sejam capazes de derrotar as de seus rivais nos "terrenos neutros" do mercado mundial, mas também nos mercados domésticos das potencias competidoras (Wallerstein, 1984: 38-39). Obviamente não poderemos reduzir a questão da hegemonia exclusivamente à superioridade econômica de uma potência; mas tampouco a seu predomínio militar. Mas ambas as coisas: sólido fundamento material e capacidade coercitiva constituem condições necessárias –embora não suficientes– da hegemonia.

Em um agudo trabalho escrito há alguns anos, o internacionalista mexicano Carlos Rico aconselhava discriminar entre o que ele denominara capacidade, vontade e tentação hegemônicas. A primeira dimensão tem relação com o conjunto de fatores que configuram o "poder real" de uma potência, isto é, sua capacidade para modelar o sistema internacional e suas instituições e práticas fundamentais em consonância com seus interesses. Isso remete não somente aos recursos econômicos, mas também aos de outro tipo: políticos, ideológicos, institucionais, legais, diplomáticos e militares. Em segundo lugar, achamos a vontade hegemônica, isto é, o ato volitivo pelo qual as classes dominantes de um país –supostamente dotado dos recursos que o habilitariam em princípio para "poder" reestruturar o sistema internacional– "quer" efetivamente envolver-se em uma empresa desse gênero. Finalmente, temos a tentação hegemônica estimulada pela existência de discursos, projetos e desígnios que percebem o mundo como "maduro" para fundar uma nova hegemonia –neste caso, uma nova Ordem Mundial ou o delírio imperialista dos gestores neoconservadores do projeto do "Novo Século Americano"– e um país dado como já preparado para oferece-la. Se

analisássemos o acontecido nos últimos anos, diríamos que os Estados Unidos, ainda que "quisessem" ou "estivessem tentados", já não dispõem do conjunto de capacidades necessárias para retomar seu papel de hegemônico mundial ou para cumprir os duvidosos papéis do trabalhador social ou o *sheriff* do mundo (Rico, 1985: 37-57)[99].

Em um trabalho recente, Joseph Nye Jr. sustentava, a partir de uma perspectiva teórica parcialmente coincidente com a nossa, que a política mundial não pode ser entendida a partir do modelo do tabuleiro de xadrez. O que diz Nye Jr. é que, em realidade, na política internacional há três tabuleiros superpostos nos quais se jogam simultaneamente diversas partidas (Nye Jr., 2003). No tabuleiro "acima", o militar, *ultima ratio* do imperialismo, a superioridade norte-americana é abrumadora. Esse é, exclusivamente, o terreno do unipolarismo e sobre esta realidade apóiam-se a maioria das análises. Contudo, não poderíamos deixar de corrigir o argumento de Nye Jr. e dizer que, no que tange a isso, a superpotência deixou de ser invulnerável, como o provam os atentados de 11 de setembro de 2001, e que seu enorme potencial bélico não lhe permite "resolver" situações militares a sua vontade. Pode destruir um inimigo, como o fez no Afeganistão e Iraque, mas não pode "ganhar a guerra", se é que por isso se entende o estabelecimento de uma nova ordem pós-bélica estável, previsível e congruente com seus interesses fundamentais. Mas no tabuleiro intermediário, que é aquele no qual se jogam as relações econômicas internacionais, o unipolarismo que Estados Unidos detêm no terreno militar se reduz consideravelmente. De fato, Washington não pode obter os resultados que deseja, em questões tão sensíveis como comércio internacional, monopólios, sistema financeiro, meio ambiente, migrações sem trabalhosos e frágeis acordos com os outros membros da tríade metropolitana, a União Européia e Japão, e sem certa aquiescência de alguns dos mais importantes países do Terceiro Mundo. Neste terreno, conclui Nye Jr., a distribuição do poder mundial é claramente multipolar. No "tabuleiro inferior", o dos assuntos transnacionais, joga um complexo conjunto de sujeitos no qual, além dos estados nacionais, encontram-se numerosos atores não governamentais. Neste tabuleiro o poder está ainda muito mais repartido entre sujeitos de distintos tipos, alguns de alcance global e outros de influência regional, e que

[99] O livro no qual se recopila o trabalho de Rico, organizado por Luis Maira no marco de um fecundo projeto regional, lamentavelmente descontinuado, o *Programa de Estudios Conjuntos sobre las Relaciones Internacionales de América Latina* (RIAL), criado e dirigido por Luciano Tomassini, continua sendo, ainda hoje, vinte anos depois de sua publicação, um dos textos mais sugestivos e penetrantes para o estudo da hegemonia norte-americana e, mais amplamente, da problemática da hegemonia em geral.

descansam sobre sua capacidade para mobilizar recursos diferentes, desde econômicos até simbólicos, passando por ampla gama de situações intermediárias. Neste espaço qualquer discurso de unipolarismo carece por completo de sentido. E ainda muito mais perigosa é a confusão que se origina quando alguns atores do complexo jogo internacional não se dão conta de que o jogo é tridimensional, e que o resultado da partida não se decide tão-somente no tabuleiro superior, esse que mostra a incontestável superioridade norte-americana, mas sim na complexa articulação do conjunto dos tabuleiros nos quais se jogam partidas simultâneas cujos resultados estão muito longe de estar predeterminados.

Concluímos, então, estas reflexões sobre o imperialismo com a seguinte recapitulação.

- O imperialismo norte-americano potencializou seu predomínio sobre certas arenas cruciais do sistema internacional, como a militar, até um ponto no qual não há precedentes na história. Mas isso não lhe assegura a criação de uma “ordem” internacional previsível e estável.
- Por sua vez, acentuou seu controle na esfera da economia internacional, mas o conseguiu à custa de exacerbar extraordinariamente suas contradições que, já no curto prazo, constituem-se como obstáculos formidáveis à suas políticas. O fracasso da reunião da OMC em Cancun, um tropeço a mais em uma longa lista de frustrações, é apenas uma amostra do que vimos dizendo.
- O imperialismo enfrenta-se com crescentes dificuldades políticas, tanto em suas relações com o Sul marginalizado e excluído mas em processo de crescente ativação e resistência – ainda que em grau desigual segundo as regiões do mundo– como no tocante à necessária harmonização de suas políticas com os outros expoentes do capitalismo metropolitano, principalmente a União Européia e Japão.
- No terreno ideológico, enfrenta-se um rápido deterioramento de sua capacidade para ser percebido, como antes, em sua época de ouro, como a “vanguarda intelectual e moral” da civilização. O célebre *Americam way of life* sofreu um fenomenal desprestígio, tanto dentro como fora dos Estados Unidos, e isso fere sua capacidade de comando internacional.

Em poucas palavras, parece-nos que, em lugar de falar de “hegemonia” norte-americana ou “hegemonia imperial”, devemos falar pura e simplesmente de “dominação” norte-americana, entendendo por esta a capacidade de aplicar unilateralmente a força, nada mais, criando uma situação internacional crescentemente instável e potencialmente explosiva

que acrescenta o poderio do que Wallerstein denomina de “forças e movimentos anti-sistêmicos”.

Bibliografia

Boron, Atilio A. 2002 *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri* (Buenos Aires: CLACSO).

Brzezinski, Zbigniew 1998 *El Gran Tablero Mundial: la superioridad norteamericana y los imperativos geoestratégicos* (Buenos Aires: Paidós).

Cocco, Giuseppe e Antonio Negri 2006 *GlobAL. Biopoder y luchas en una América latina globalizada* (Buenos Aires: Paidós)

Cox, Robert 1986 “Social forces, states and world orders: beyond international relations theory” em Robert O. Keohane (org.) *Neorealism and its critics* (Nova Iorque: Columbia University Press).

Deutsch, Karl 1966 *The Nerves of Government* (Nova Iorque: The Free Press).

Fernández Retamar, Roberto 2004 *Todo Caliban* (Buenos Aires: CLACSO).

Hardt, Michael e Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).

Houtart, François 2005 “Why Should Small Rice Farmers in Sri Lanka Disappear?” em Boron, Atilio. A. e Lechini, Gladys (orgs.) *Politics and Social Movements in a Hegemonic World. Lessons from Africa, Asia and Latin America* (Buenos Aires: CLACSO).

Meiksins Wood, Ellen 2003 *Empire of Capital* (Londres: Verso).

Nye Jr, Joseph 2003 “U.S. Power and Strategy After Iraq” em *Foreign Affairs* (Nova Iorque) julho-agosto.

Panitch, Leo e Gidin, Sam 2004 “Capitalismo global e imperio norteamericano” em *Socialist Register 2004* (Buenos Aires: CLACSO).

Panitch, Leo e Gidin, Sam 2005 “Las finanzas y el imperio norteamericano” em *Socialist Register 2005* (Buenos Aires: CLACSO).

Prabhat Patnaik 1990 “Whatever Happened to Imperialism?” em *Monthly Review* (Nova Iorque) Vol. 42, Nº 6, novembro.

Rico, Carlos 1986 “Crisis ¿y recomposición? de la hegemonía norteamericana. Algunas reflexiones en torno a la coyuntura internacional en la segunda mitad de los ochentas” em Mairca, Luis (org.) *El sistema internacional y América Latina. ¿Una nueva era de hegemonía norteamericana?* (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano).

Schott, Jeffrey J. 1997 "Audiência ante o Subcomitê de Comércio da Câmara de Representantes do Congresso dos Estados Unidos", 22 de julho, mimeo.

Wallerstein, Emmanuel 2005 "La reelección de Bush y sus implicancias para Estados Unidos y el mundo" em *OSAL* (Buenos Aires) Nº 15 setembro-dezembro.

Wallerstein, Immanuel 1984 *The politics of the world-economy. The states, the movements and the civilizations* (Cambridge: Cambridge University Press).